Revue

de

l'Université d'Ottawa

Ottawa . University.

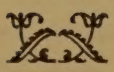
Revue

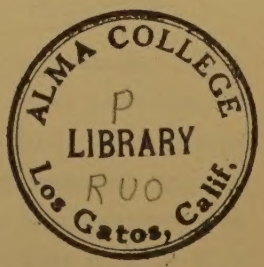
de

l'Université d'Ottawa

1960

trentième année





L'Université d'Ottawa
Canada

54034

v.30
1960

La Compagnie de la Colonie

De toutes les entreprises commerciales que les Canadiens constituèrent sous le régime français, la Compagnie de la Colonie apparaît comme la plus considérable tant à cause de l'ampleur des opérations auxquelles elle donna lieu qu'en raison de l'importance des capitaux qui s'y trouvèrent engagés. Bien que fort brève, son histoire reste significative. Les difficultés qui entourent la mise en train de cette société de traite et accompagnent son évolution avant de précipiter sa ruine jettent un jour saisissant non seulement sur le commerce des fourrures au début du XVIIIe siècle et sur la crise économique qui secoue alors le pays, mais encore sur les structures mêmes de la société canadienne et sur l'activité colonisatrice qui en conditionne le développement.

Malgré les tentatives industrielles et l'expansion agricole qui marquent les années 1700, la traite des pelleteries conserve sa primauté. Depuis longtemps, le gouvernement français et la classe dirigeante du Canada sont convaincus avec raison que ce trafic touche à trop d'intérêts métropolitains et coloniaux pour être abandonné, sous la pression de la seule concurrence commerciale, aux décisions et aux appétits de l'entreprise privée. Sans qu'il soit nécessaire de remonter plus haut que le troisième quart du XVIIe siècle, il ressort d'un examen du commerce des fourrures que la façon dont il est organisé constitue un exemple remarquable de colonisation économique.

I. — L'ORGANISATION DE LA TRAITE (1674-1700).

Après la dissolution de la Compagnie des Indes occidentales (1674), à laquelle Colbert avait réservé le monopole du trafic canadien, le privilège exclusif du castor passe pour sept ans, en 1675, à un groupe d'intérêts dirigés par Jean Oudiette, financier entreprenant qui, la même année, se fait donner la traite des noirs par la Compagnie du Sénégal, concession qui indique à la fois le crédit dont il jouit à la Cour et l'importance des affaires dont il peut assumer l'administration [1].

[1] Albert Duchêne, *Histoire des Finances coloniales de la France*, Paris, 1928, p. 50, note 1.

En même temps, l'État confie à la société Oudiette la ferme du Domaine d'Occident, à laquelle il rattache le Domaine du Roi au Canada. Ce domaine comporte trois éléments : l'exploitation de la traite de Tadoussac, qui occupe un vaste territoire découpé à même la rive nord du Saint-Laurent, depuis les Sept-Iles jusqu'aux Éboulements; la perception de droits déjà établis sur les importations et les exportations, soit 25 % sur le castor, 10 % sur les peaux d'orignal et 10 % sur les vins, les eaux-de-vie et les tabacs qui entrent dans la colonie; enfin, le prélèvement des droits proprement « domaniaux » qui frappent les emplacements des villes et banlieues de Québec et des Trois-Rivières ainsi que les mutations de fiefs. Ces avantages entraînent des obligations. A titre de fermier du Domaine, Oudiette doit solder l'état des charges, ensemble de traitements et de subventions payables à certains fonctionnaires et à des institutions déterminées. D'autre part, en recevant le privilège de la traite, il se voit tenu d'acheter toutes les peaux de castor que les Canadiens portent à ses magasins, sur le pied de 4 livres 10 sous la livre pesant. C'est un prix qu'il n'a pas le droit de modifier sans en obtenir la permission du gouvernement métropolitain, et celui-ci ne prend pas de décision à cet égard sans consulter le gouvernement colonial. Ainsi, dès 1676, pour répondre aux besoins d'un marché déjà saturé de castor sec, mais manquant de castor gras, le fermier sollicite l'établissement d'une échelle de prix variant de 3 livres 10 sous pour le castor sec à 5 livres 10 sous pour le gras; la Cour demande l'avis des administrateurs du Canada avant d'autoriser Oudiette à mettre ces prix en vigueur [2].

A première vue, le système semble conçu pour favoriser les détenteurs du monopole. En 1677, on rapporte de Paris qu'ils vendent aux chapeliers pour un demi-million de castor à des prix qui oscillent entre

[2] Archives des Colonies, Correspondance générale, Canada [à l'avenir : AC, C 11A], 121 (1) : 13-22, « Observations sur le projet de bail de Pierre Domergue, Domaine d'Occident article 4e au fol° premier R^to^ »; *Edits et ordonnances* (3 vol., Québec, 1854-1856), I, p. 87-88, « Articles présentés au Roi, par Nicolas Oudiette, fermier du droit, appelé le quart des Castors et dixième des Orignaux, sortant du pays de Canada, et traite de Tadoussac », 15 avril 1676. Sur l'étendue de la traite de Tadoussac, voir Marcel Trudel, *La Nouvelle-France*, dans *Cahiers de l'Académie canadienne-française*, vol. II (Montréal, 1957), p. 32-33. — Consulter P.-E. Renaud, *Les Origines économiques du Canada*, Mamers, 1928, p. 160-161; Harold A. Innis, *The Fur Trade in Canada. An Introduction to Canadian Economic History*, Toronto, 1956, p. 64-66; Francis H. Hammang, *The Marquis de Vaudreuil. New France at the Beginning of the Eighteenth Century*, Bruges et Louvain, 1938, p. 91.

8 et 9 livres la livre pesant [3]. Leurs bénéfices atteindraient donc à peu près 100 %. En réalité, l'organisation de la traite profite surtout aux fournisseurs canadiens. Non seulement ceux-ci jouissent-ils d'un débouché assuré, mais ils se voient encore dispensés de tenir compte de la conjoncture du marché. Ils n'ont, en somme, qu'à produire et à vendre. Ils sont même à l'abri de toute brusque fluctuation de prix, avantage d'autant plus appréciable que, de 1664 à 1670, la valeur du castor était tombée de 14 à 4 livres la livre [4]. Il ne fait aucun doute qu'installé en 1675, un régime de concurrence accentuerait la dégringolade des prix; le monopole, au contraire, en assurera le maintien.

Un autre fait ne laisse pas que d'être révélateur. Entre 1675 et 1700, le privilège du castor passera successivement entre les mains de six ou sept concessionnaires principaux, qui manœuvreront pour répartir les risques de l'affaire parmi un nombre grandissant de sous-entrepreneurs. Par ailleurs, le Domaine d'Occident, réuni en 1681 aux cinq grosses fermes, puis détaché de celles-ci en 1697, s'entoure lui aussi de sous-fermiers, qui créent eux-mêmes des arrière-fermes [5]. En 1700, les Canadiens auront à traiter avec Charles-Nicolas Richer, sieur de Rhodes, qui se porte caution pour Nicolas Bailly, lui-même adjudicataire du Domaine du Canada, qu'il tient du chapelier parisien Louis Guigues, le fermier général du Domaine d'Occident [6]. La rapidité croissante avec laquelle les détenteurs du monopole se succèdent et la complexité du réseau de filiales qu'ils tissent autour d'eux semblent bien montrer que tous s'épuisent à maintenir un commerce déficitaire.

Il serait difficile qu'il en fût autrement. A mesure que les années passent, les Canadiens expédient en France des quantités de plus en plus fortes de peaux. En 1689, le pays des Outaouais en produit, à lui seul, pour plus de 800.000 livres, tandis que, de son côté, la compagnie du Nord « fait aussi des merveilles » à la baie d'Hudson. L'agent des fermiers hésite-t-il à payer les ballots de fourrures qui lui arrivent du

[3] Archives du Séminaire de Québec [ASQ], Lettres, carton N, n° 48 (2), Dudouyt à Laval, 1677.

[4] INNIS, *The Fur Trade in Canada*, p. 63-64.

[5] *Ibid.*, p. 70; P.-E. RENAUD, *op. cit.*, p. 161-162. Voir AC, C 11A, 121 (1) : 10-11, « Canada, 1717 »; AC, C 11A, 21 : 276, Riverin, « Memoire dur L'Etat des affaires de la Colonie de Canada », 18 février 1703.

[6] AC, B 22 : 268, « Arrest qui homologue le traitté fait entre le Sr Richer et les deputez de la Colonie de Canada », 31 mai 1701; AC, C 11A, 34 : 166-167, « Domaine d'Occident. Traitte de Tadoussac », 15 juillet 1713.

Nord, le gouvernement royal charge les administrateurs du Canada de veiller à ce qu'il satisfasse « ponctuellement » aux obligations que ses maîtres ont assumées. Quatre ans plus tard, la situation ne s'est pas modifiée; il descend encore de la région des Outaouais 186 canots chargés de castors valant 800.000 livres. A ce moment, la métropole s'inquiète, depuis plusieurs années déjà, de la surabondance des fourrures qui lui viennent de sa colonie. Au début, Frontenac, lui-même intéressé à la traite, feint de ne pas comprendre ce qui se passe. Au lieu de se plaindre de recevoir trop de pelleteries, écrit-il, les fermiers du castor devraient « s'en louer »; quant à lui, il déclare qu'il ne saurait rien faire de mieux que de « lever tous les obstacles » que les Anglais apportent à l'expansion de ce négoce et il se félicite d'y parvenir « assez heureusement ». En réalité, la guerre iroquoise, qui s'éternise, sert au gouverneur de prétexte pour lancer de grandes expéditions de traite, bien que la Cour en condamne « l'onéreuse multiplication ». Dès 1692, le gouvernement français songe à prendre des mesures pour empêcher que les concessionnaires du monopole ne soient à l'avenir « surchargez d'une si extraordinaire quantité de castor [7] ».

En 1695, la Cour reconnaît que la pléthore des peaux tient à « la valeur fixe » qu'on leur a donnée il y a vingt ans. En conséquence, elle expédie au gouvernement canadien un arrêt qui en réduit le prix. Après avoir réuni les agents des fermiers et les principaux négociants du pays afin d'étudier cette législation, le gouverneur et l'intendant décident d'en « différer l'exécution » en attendant que le ministre de la Marine ait pu prendre connaissance des contre-propositions qu'ils lui envoient. Celles-ci comportent une échelle de prix plus basse que celle de 1677, mais plus élevée que celle de la Cour. Les délibérations de Québec sont cependant suivies, en 1696, d'une traite « plus grande... qu'elle n'avoit encore esté ». Voilà maintenant les fermiers chargés de plus de 600.000 livres pesant de fourrures, « sans espérance de débit ». Il faut trouver un moyen radical d'arrêter cette avalanche de peaux. Pontchartrain remet à l'étude toute la question de la traite. A son avis, « ce qui a produit une immense, superflue et ruineuse quantité de castor », c'est « la licence de la course dans la profondeur infinie

[7] Ce qui précède ressort de la correspondance de Frontenac avec la Cour, entre 1689 et 1694, *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec* [RAPQ] pour 1927-1928, p. 21-22, 35, 38, 39, 47-49, 94-95, 154, 180.

des terres ». Aussi abolit-il les congés de traite et ordonne-t-il l'évacuation des postes de l'Ouest. Frontenac a beau qualifier de « frivoles » les plaintes des fermiers généraux et attribuer l'accumulation du castor invendu au « peu d'ordre qu'ils ont donné pour sa distribution », la Cour se montre d'autant moins impressionnée par son réquisitoire que la masse des fourrures canadiennes entreposées en France s'alourdit à un rythme accéléré.

En 1697, les détenteurs du monopole ont sur les bras 800.000 livres pesant de pelleteries. C'en est assez pour que le gouvernement royal mette en vigueur, d'autorité, l'échelle de prix qu'il a proposée deux ans plus tôt. Les administrateurs du Canada et, à plus forte raison, les commerçants locaux ne parviennent pas à se convaincre que les fermiers puissent réellement se voir en mauvaise posture, à considérer « la grande différence qu'il y a entre le prix auquel [le castor] est reçu en ce pays et celui qu'il est ordinairement vendu en France ». Sur les entrefaites, le privilège de la traite passe aux mains de nouveaux entrepreneurs, qui exigent encore une réduction de prix. Il est urgent, dit Pontchartrain, de modérer la « fureur » avec laquelle les Canadiens se ruent sur la fourrure et de limiter la quantité de castor qu'ils expédieront dans la métropole « à celle que le commerce du royaume peut raisonnablement consommer ». Un des concessionnaires du Domaine d'Occident, Sauger, passe même au Canada en 1698 pour exposer aux habitants le point de vue de ses associés. Une assemblée de notables est convoquée pour l'entendre. Elle ne l'écoute guère. Elle prête plus volontiers l'oreille à Denis Riverin, au dire de qui il s'est constitué en France une compagnie disposée à recevoir la fourrure canadienne aux prix réglés en 1695. Sauger se rembarque sans avoir rien obtenu, au grand mécontentement du gouvernement français, qui exprime la résolution très nette de mettre des prix plus bas au castor [8].

En 1699, les fermiers envoient à Québec un autre émissaire, Daubenton de Villebois, afin d'obtenir l'assentiment des habitants à cette réduction. En même temps, la Cour propose aux Canadiens l'alternative suivante : ou ils se mettront d'accord avec les fermiers ou ils disposeront eux-mêmes de leur castor sur le marché métropolitain;

[8] Correspondance de Frontenac, 1695-1698, RAPQ (1928-1929), p. 258-259, 290-291, 296-298, 303-305, 317, 332, 348, 357-358, 361, 363, 364, 369, 375, 384.

dans ce dernier cas, ils seront tenus de verser à Guigues le droit de 25 % qui lui revient pour toute la durée de son bail. De nouveau, les notables se réunissent. De nouveau, ils discutent avec les porte-paroles des concessionnaires français. De nouveau, ils refusent de se rendre aux exigences de ces derniers. Le sort en est jeté, les Canadiens mettront sur pied une compagnie coloniale. Ils délèguent à Paris deux des leurs, Pascaud et Juchereau, pour négocier avec les fermiers le transfert du monopole de la traite [9]. C'était là, déclarera plus tard le trésorier Duplessis, la riposte des colons à « l'avidité » de fermiers déterminés à dépouiller le pays « dans la cruelle envie qu'ils avoient de gagner [10] ».

Arrivé en France, Pascaud a tôt fait de constater qu'il ne suffira pas de procurer à la nouvelle compagnie le droit d'écouler son castor dans la métropole; il faudra encore lui assurer la propriété des pelleteries invendues que Guigues a acquises en 1697, en même temps que son privilège. C'est, du reste, ce que le ministre de la Marine lui fait lui-même entendre [11]. Il n'y aurait rien de moins inattendu que de voir les détenteurs de cette masse de fourrures submerger le marché français de peaux qu'ils ont obtenues « à vil prix » de leurs prédécesseurs. C'est d'ailleurs commencé. L'agent de Guigues, Richer de Rhodes, en distribue déjà « dans toutes les provinces à des prix modiques » et en aura bientôt, si l'on n'y prend garde, « fourny tout le Royaume pour un fort long tems, et mesme les païs étrangers [12] ». Les Canadiens se font donner par le Conseil d'État, le 9 février 1700, un arrêt qui interdit aux fermiers de vendre leur castor ailleurs que dans les trois villes de Saint-Malo, de Lyon et de Marseille. Mais la concurrence ne vient pas seulement des fermiers. La Compagnie du Nord, fondée en 1682, possède le commerce exclusif de la baie d'Hudson [13]. Le Conseil d'État, en vertu d'un arrêt du 10 janvier 1700, remet « à la Colonie de Canada en general » tous les droits exercés par la Compagnie du Nord,

[9] F. H. Hammang, *The Marquis de Vaudreuil*, p. 93.

[10] AC, C 11A, 22 : 145v-146, « Projet des propositions... », 8 novembre 1704.

[11] Voir les textes cités par Hammang, p. 93, note 34.

[12] AC, C 11A, 21 : 132-132v, mémoire des directeurs de la Compagnie de la Colonie, 26 avril 1703.

[13] Sur la Compagnie du Nord, voir *Iberville le Conquérant*, p. 85-87.

à condition que cette dernière reçoive une indemnité proportionnée à ses pertes [14].

Protégés par cette double législation, les agents du Canada peuvent entrer sérieusement en pourparlers avec ceux des fermiers. Leur objectif est de substituer la Colonie à tous ceux qui, en France, ont en main du castor. Dans cette vue, ils doivent acquérir toutes les fourrures dont les fermiers ont hérité en signant leur bail, toutes celles que les mêmes fermiers ont reçues du Canada depuis 1697 et toutes celles que pourra leur valoir, chaque année, le droit du quart attaché au Domaine du Roi. Les « conventions particulières » intervenues entre Pascaud et Richer de Rhodes, le 15 mai 1700, transfèrent à la Colonie la propriété de toutes ces peaux en même temps que la totalité des droits que confère la jouissance du Domaine. En retour, les Canadiens s'engagent à verser à Guigues 170.000 livres par année, soit la somme que Guigues est lui-même tenu de payer tous les ans à l'État jusqu'à l'expiration de son bail. Ce n'est là, toutefois, que la première de leurs obligations. Ils devront également acquitter l'état des charges, ce qui entraîne une autre dépense annuelle de 70.000 livres. Enfin, ils achètent tout le castor des fermiers au prix de 700.000 livres, qu'ils sont convenus de payer en quatorze versements semestriels de 50.000 livres. Trois semaines plus tard, les associés de Richer font modifier ce dernier article. Parce qu'ils ont déjà vendu en Hollande une partie de leur stock de fourrures, ils réduisent, pour ce qui en reste, leurs exigences à 350.000 livres, somme que les Canadiens leur versent « en argent comptant dans Paris ». Pascaud n'a pas reçu ces fonds de ses collègues canadiens. Où les a-t-il pris ? Il les a empruntés — moyennant 10 % d'intérêt — à trois financiers parisiens, Pasquier, Bourlet et Goy, qui deviennent du même coup « commissionnaires » de la compagnie en France, service pour lequel ils recevront 5 % sur toutes les ventes que la Colonie effectuera en Europe [15].

Telles sont les négociations qui entourent la naissance de la Compagnie de la Colonie. Sa formation, rappelons-le, provient avant

[14] AC, B 22 : 16-18v, « Arrest qui revoque la faculté accordée aux Interessez de Compagnie de la Baye d'Hudson de faire le commerce et traite en seuls et la remet aux habitans de Quebec », 10 janvier 1700.

[15] *Rapport des Archives publiques du Canada* [RAC] *pour l'année 1928*, Ottawa, 1929, p. 33-40, « Conventions particulières Entre la Colonie de Canada et le fermier du domaine d'Occident », 1700.

tout de l'impossibilité dans laquelle les Canadiens estiment être d'accepter la diminution de prix que désirent les fermiers de la traite. Dès le début, elle assume de très lourdes obligations. Ce que ses promoteurs ne semblent pas comprendre, c'est que le commerce du castor est dans une impasse et que cette situation ne tient pas à la cupidité des financiers français avec qui ils négocient. La crise se présente, en réalité, comme l'héritage du second gouvernement de Frontenac, période au cours de laquelle la pratique de la traite a pris une expansion excessive.

A l'été de 1700, la fondation de la compagnie n'est pas chose faite. Il s'agit d'un projet, mais dont l'élaboration est déjà fort avancée. Il ne reste plus aux traitants canadiens qu'à ratifier l'accord préparé par leurs agents, Juchereau et surtout Pascaud. La Cour écrit au gouverneur et à l'intendant de convoquer encore les habitants. Il sera question, cette fois, de constituer définitivement la société. Le gouvernement français exige que celle-ci soit l'affaire de toute la colonie et non pas seulement celle d'un petit groupe de gros intérêts. Il charge donc ses représentants de mettre au point « un Reglement qui contienne tous les moyens d'asseurer aux petits comme aux grands a proportion de leurs facultez et de leur industrie les proffits que cette affaire peut produire et pourvoye en mesme temps aux moyens de payer Sa Ma^té^ dans les termes que le fermier est obligé de faire [16] ». La Cour, peut-on croire, ne veut pas faire la partie trop belle à l'aristocratie du castor qui trône, depuis deux générations, au sommet de la société canadienne. Si la haute bourgeoisie coloniale a des illusions, le gouvernement français, de son côté, ne paraît pas manquer de superstitions.

II. — FONDATION DE LA COMPAGNIE.

L'assemblée ordonnée par la Cour se déroule à Québec, dans la grande salle du Château, le 10 octobre 1700. Elle est solennelle. Le

[16] AC, B 22 : 103v-104, mémoire du roi à Callières et à Champigny, 5 mai 1700; *ibid.*, 141-143v, « Memoire du Roy », 11 juin 1700. Ce dernier texte contient le passage suivant : « ... Il est certain que cet expedient, non seulement tire la colonie de l'abisme dans lequel elle s'alloit trouver, si elle avoit esté obligée de vendre son castor en concurrence avec ce fermier, mais mesme la va mettre en estat de debiter celuy qu'elle aura a l'avenir avec tant d'avantage et de superiorité sur les Anglois que Sa Ma^té^ espere qu'elle en ruinera le Commerce, si les habitans du Canada se conduisent bien, et qu'ils donnent des regles certaines au leur; aussi Sa Ma^té^ ne doute pas que la Colonie ne ratiffie avec plaisir ce que led. Sr Pascault a fait en cette occasion, rien ne pouvant luy estre plus avantageux » (folios 141v-142).

gouverneur général et l'intendant y assistent, ainsi que l'évêque titulaire, Saint-Vallier, et son vénérable prédécesseur, François de Laval. On y remarque les procureurs du clergé séculier et des ordres religieux. Les autres participants, au nombre de quatre-vingt-quatre, constituent, rapporte le procès-verbal, « la meilleure partye des gens des autres etats de ce pays ». Ces messieurs — parmi lesquels apparaît une seule dame, Charlotte-Françoise Juchereau, qui se pavane avec le titre de comtesse de Saint-Laurent depuis qu'elle a acheté l'île d'Orléans — représentent effectivement ce qu'il y a de « meilleur » dans la collectivité canadienne : l'aristocratie du commerce qui siège au Conseil supérieur, quelques autres magistrats, un tout petit nombre d'officiers, mais surtout des négociants, grands, moyens et moins grands [17]. Ils approuvent les conventions conclues entre Pascaud et les fermiers du castor.

La fondation de la Compagnie de la Colonie aura lieu cinq jours plus tard, à l'issue d'une autre réunion publique à laquelle se retrouvent presque tous ceux qui avaient paru à la première assemblée [18]. Les actions de la société sont mises sur le marché à 50 livres chacune afin que tous puissent s'en procurer : « Il n'y a pas d'habitant de la Colonie, expliqueront un jour les directeurs, ny de domestique, pas mesme de servante qui n'ait pu ny puisse entrer pour une si petite somme [19]. » D'autre part, « pour éviter l'embarras », disent les règlements, personne ne peut avoir voix délibérative aux assemblées ni se faire élire au bureau de direction sans détenir au moins vingt actions. Des sept directeurs qui formeront le bureau, quatre devront être marchands. Ainsi, selon le désir de Versailles, personne ne se voit exclu de la compagnie. Il est néanmoins impossible d'éviter que celle-ci ne devienne tout de suite l'affaire d'un nombre restreint de grands négociants.

C'est ce qu'indique un coup d'œil sur la liste des actionnaires [20]. En 1706, ces derniers seront au nombre de 246, chiffre qu'il faut réduire

17 Voir les signatures des personnes qui ont pris part à l'assemblée, dans le RAC de 1928, p. 41-45.

18 *Edits et ordonnances*, I, p. 280-284, « Réglement pour la Compagnie du Canada », 15 octobre 1700.

19 AC, C 11A, 21 : 135, mémoire des directeurs de la Compagnie de la Colonie, 26 avril 1703.

20 AC, C 11A, 125 : 365-370. Ce document, compilé pour établir la solvabilité

à 213 parce que trente-trois noms reviennent deux fois : ce sont ceux des membres de la Compagnie du Nord, que l'on indemnise en leur donnant des titres à proportion du capital qu'ils avaient mis dans leur propre société. Ces 213 actionnaires s'engagent à placer dans l'entreprise 339.000 livres, y compris les 46.400 livres qui représentent le fonds de la Compagnie du Nord.

Les membres de la compagnie peuvent, selon leurs mises, se diviser en quatre groupes. Au sommet, voici les grands commerçants avec, à leur tête, le plus grand de tous, Charles Aubert de La Chesnaye, qui a en portefeuille 500 actions, dont 120 lui viennent de la Compagnie du Nord, où il les détenait en société avec Gobin. Vient ensuite Jacques Le Ber, dont l'intérêt s'élève à 16.200 livres. Le Ber est suivi de Pascaud et du conseiller Dupont, qui engagent chacun 12.000 livres dans l'affaire. En tout, onze particuliers possèdent chacun 100 actions ou plus. Le total de leurs mises de fonds se chiffre par 110.700 livres. Autrement dit, 5 % des actionnaires réunissent entre leurs mains un tiers du capital souscrit. Juste au-dessous, se place un groupe de 54 personnes dont les souscriptions sont inférieures à 5.000 livres, mais supérieures à 1.000. Ces actionnaires, parmi lesquels se rangent le fils Aubert, Ruette d'Auteuil, Riverin et son fils, ont investi un capital de 121.150 livres, soit un peu plus du tiers du total global. Le troisième groupe est formé de 80 sociétaires ayant avancé 1.000 livres chacun, soit le capital requis pour avoir voix aux assemblées. Enfin, viennent les petits actionnaires, au nombre de 101, dont la mise totale se chiffre par 27.150 livres, ce qui représente seulement 8 % du capital. Qu'est-ce qui a pu attirer ces petites bourses ? A coup sûr, le règlement en vertu duquel personne ne pourra entrer au service de la compagnie sans avoir « des actions à proportion de ses facultés et de l'emploi qu'il devra occuper ».

Le financement de la compagnie et la formation de ses cadres donnent lieu à quelques remarques. Il faut d'abord noter qu'à l'exception de deux, les actionnaires ne déposèrent pas au fonds de la société les sommes qu'ils s'étaient engagés à souscrire. Ces dépôts ne devaient s'effectuer qu'à la fin de leur traité, en 1709, ou encore au

des actionnaires de la Compagnie de la Colonie, comporte les noms de tous les membres de la société avec le capital souscrit par chacun et son état de fortune.

moment où les commissionnaires auraient écoulé en Europe les castors invendus qu'ils avaient reçus des fermiers, « tellement, déclarent les directeurs, que ces signatures ne sont qu'un cautionnement pour l'Evenement de la Compagnie, ... mais non pas une mise réelle et Effective [21] ». Si, reconnaît Champigny, on avait voulu contraindre « tous ceux qui ont signé de mettre le fond qu'ils ont signé, le traitté ne se seroit point fait ». Au fond, ainsi que les membres du bureau l'avouèrent, la compagnie avait « commencé avec rien [22] ». Comme la société allait se dissoudre avant l'épuisement de la réserve de fourrures, à peu près personne n'y mit de son propre argent.

En second lieu, il est significatif de suivre les efforts que firent les animateurs de l'entreprise pour dominer toute la vie économique du Canada. Ils voulurent forcer tous les négociants canadiens et tous ceux qui avaient un établissement dans le pays à entrer dans la compagnie « à proportion des affaires qu'ils pourront faire » et cela, à peine de se voir « déchus de la faculté de tout commerce ». Le Conseil d'État rescinda ce règlement du 15 octobre 1700 et le remplaça par une autre disposition prévoyant seulement que les négociants qui s'abstiendraient de prendre place dans les cadres de la compagnie perdraient le droit de « se mêler du commerce de pelleteries [23] ». Les abstentions furent trop nombreuses au gré des directeurs de la société : celle-ci, témoignèrent-ils à plus d'une reprise, se heurta aux « craintes », à la « jalousie », à « l'interest particulier » d'un grand nombre, surtout à Montréal [24].

De leur côté, les directeurs ne seront pas à l'abri de tout reproche. On se plaindra en public du « mauvais ordre » qu'ils observent dans la régie de la société, de la répugnance qu'ils manifestent à rendre compte de leur gestion, « où l'interest particulier domine toujours sur le general ». Les « députés » de la compagnie en France passeront aussi,

[21] RAPQ (1938-1939), p. 140, Vaudreuil et Raudot à Pontchartrain, 3 novembre 1706; AC, C 11A, 22 : 130, les directeurs de la compagnie à Pontchartrain, 17 novembre 1704.

[22] AC, C 11A, 21 : 170, « Extrait de l'acte d'assemblée generalle de la Comp^e de la Colonie de Canada tenue au palais de Quebec le 4e novembre 1703 » et notes en marge.

[23] *Edits et ordonnances*, I, p. 286, arrêt du Conseil d'Etat, 31 mai 1701.

[24] AC, C 11A, 21 : 137, mémoire des directeurs de la Compagnie de la Colonie, 26 avril 1703; AC, C 11A, 20 : 139, les directeurs à Pontchartrain, 1702.

et très tôt, pour intéressés [25]. Il ne faudrait pas penser, cependant, que l'accord règne toujours au sein de la direction. Entre les meneurs eux-mêmes, surtout lorsque les affaires se gâtent, éclatent « une Jalousie et une envie extraordinaires [26] ». Enfin, les grands négociants voulurent profiter de l'occasion pour marquer un point contre les marchands forains, ces commerçants français qui venaient exploiter le marché canadien sans s'installer à demeure dans la colonie, puis se rembarquaient pour la métropole avec leurs profits, après avoir vendu leurs chargements dans les villes et dans les côtes; pour jouir des privilèges des habitants, les forains devaient mettre au moins 4.000 livres dans la compagnie.

En somme, bien que la Cour ait cherché à faire de la compagnie l'affaire de toute la colonie, la société tombe tout de suite sous la domination d'un petit groupe d'entrepreneurs, qui s'installent à la direction sans prendre plus de risques financiers que les petits actionnaires.

III. — DIFFICULTÉS FINANCIÈRES (1700-1704).

Dans les derniers mois de 1700, voilà donc l'affaire lancée. L'assemblée de Québec n'est toutefois pas satisfaite du contrat que ses représentants ont préparé avec les commissionnaires Pasquier, Bourlet et Goy. Elle juge que ces derniers exigent des intérêts excessifs et ne s'engagent pas à des avances suffisantes. Elle envoie en France deux nouveaux délégués, Charles Aubert de La Chesnaye et François Martin de Lino, à qui elle donne instruction de conclure une entente avec d'autres financiers si Pasquier et ses associés refusent de modifier les conditions qu'ils ont proposées. Plutôt que de voir leur commission tomber dans d'autres mains, ces derniers diminuent de 2 % leur taux d'intérêt et portent à 350.000 livres les sommes qu'ils mettent à la disposition des Canadiens [27].

[25] ASQ, Lettres, carton O, n° 28, Tremblay à Glandelet, 7 mai 1700; AC, C 11A, 21 : 182, « Memoire Concernant La Regie des affaires de la Compagnie de la Nouvelle france », 10 novembre 1703.

[26] ASQ, Lettres, carton N, n° 123, Tremblay à Laval, 19 juin 1705.

[27] AC, B 22 : 247-247v, « Memoire du Roy », 31 mai 1701; AC, C 11A, 21 : 160, [Riverin], « Memoire Sur Les Contestations à Regler entre la Colonie de Canada, et Messrs Pasquier, Bourlet et Goy Ses Commissionnaires en france », 1er juillet 1703. Voir HAMMANG, *op. cit.*, p. 96-97.

Il aurait fallu, cependant, procurer à l'entreprise bien d'autres avantages pour lui assurer un bon départ. Qu'avait-elle en main ? Du castor : tout le castor qui s'était accumulé en France, tout le castor que pouvait produire l'Amérique française, y compris celui du fort Frontenac, celui du Détroit et celui de la baie d'Hudson, tout le castor que pouvait rapporter le Domaine du Roi. Or elle avait moins besoin d'en recueillir que d'en vendre. Si la compagnie en avait acquis le monopole, ce n'était pas parce que le marché européen était bon; c'était, au contraire, parce qu'il était mauvais. La nécessité s'était imposée d'éliminer tous les concurrents qui eussent inévitablement aggravé l'état de ce marché s'ils avaient pu écouler leurs fourrures à des prix inférieurs à ceux que les Canadiens devaient maintenir de toute nécessité. Cette masse de peaux, la compagnie la traînera comme un boulet. En même temps, il lui faudra porter le poids de dettes de plus en plus lourdes. Elle le comprend dès le début; seul, l'État pourrait lui aménager une solide base financière en lui avançant six ou sept cent mille livres, de quoi la libérer de l'emprise de ses commissionnaires. C'est ce qu'elle demande, sans rien obtenir. Non seulement l'argent ne rentrera pas, mais les obligations iront se multipliant.

Dès 1701, des contestations s'élèvent entre le fermier Guigues et les délégués de la compagnie à propos du paiement de certaines lettres de change [28]. C'est mauvais signe. Les associés prennent peur. Mais Martin de Lino est l'optimisme fait homme. Aux Canadiens, il assure que tout va pour le mieux en France; aux Français, que les affaires du Canada sont dans la meilleure situation du monde. Le 15 avril 1702, il dépose son bilan. Des chiffres qu'il présente, il ressort que la compagnie détiendrait une créance de plus de 86.000 livres sur ses commissionnaires. Ce n'est pas vrai, protestent ces derniers, « pas mesme vraysemblable ». Et d'établir que les engagements des Canadiens à leur égard se chiffrent par 1.270.387 livres, dont il faut déduire 517.167 livres, somme qui représente des ventes de castors effectuées en Hollande et en France. En réalité, loin d'être en avance de 86.000 livres sur Pasquier, Bourlet et Goy, les Canadiens leur doivent 753.219 livres, outre 43.163 livres en intérêts, soit un total de 786.383 livres [29]. Qui a

[28] AC, B 22 : 193-193v, Pontchartrain à Lino et à La Chesnaye, 27 avril 1701.
[29] AC, C 11A, 21 : 236-238, « Memoire des Srs Pasquier, Bourlet et Goy, commissionnaires de la Colonie de la nouvelle france ».

raison ? La Cour le demande à Champigny, qui étudie les mémoires que lui remettent les deux parties et procède même à l'examen des livres-journaux des commissionnaires. L'ancien intendant donne sa conclusion : la version des commissionnaires est la vraie. Il n'a pu, cependant, terminer ses vérifications qu'au printemps de 1703 [30].

Dans l'intervalle, Lino arrive à Québec à l'été de 1702. Il rend compte de sa mission en France et met sous les yeux de l'assemblée générale de la compagnie un nouvel état financier sensiblement différent de son premier bilan. Il reconnaît, cette fois, que les dettes passives de l'entreprise s'élèvent à 1.653.717 livres, mais il ajoute que son actif se chiffre par 1.926.891 livres, pour conclure qu'elle se trouve ainsi « avoir de revenant bon sur son Commerce des Castors jusqu'a ce jour la somme de 273.174 livres [31] ». L'effet de ce rapport est immédiat. Déjà, quelques actionnaires avaient commencé à vendre leurs titres. Laisseraient-ils échapper une bonne affaire ? C'est ce qu'ils craignent, maintenant que Lino donne à croire à de « grands profits » sur la vente du castor entreposé en Europe. Aussi les transfuges s'efforcent-ils de rentrer en possession de leurs actions; l'intendant les y encourage de toutes ses forces, dans le dessein d'éviter que la propriété de la compagnie ne passe à « quelque Estranger » capable d'acquérir à bon compte la majorité des titres [32]. On voit même Subercase et Ramezay déposer l'un 2.000 livres et l'autre 3.000 au bureau de la société pour en devenir actionnaires. Ils s'en repentiront. En attendant, Lino recueille les applaudissements de la colonie. Les associés l'approuvent « unanimement » et lui offrent d'aller les représenter de nouveau dans la métropole, honneur qu'il décline pour occuper le siège qui l'attend au Conseil supérieur [33].

Riverin rapporte que les « prospérités imaginaires » dont l'ancien délégué faisait étalage eurent pour conséquence « d'Enyvrer » les ani-

[30] AC, C 11A, 21 : 228-228v, « Memoire contenant ce que le Sr de Champigny a fait pour connoitre la scituation presente des affaires de la Comp^e de la Nouvelle france et Ses sentimens sur ces mêmes affaires », 1703.

[31] AC, C 11A, 20 : 237-239, « Compte général de la Compagnie de la Colonie de Canada pour l'assemblée generalle qui se tiendra a Quebec au mois d'Octobre 1702 ».

[32] AC, C 11A, 20 : 108v-109, 194, Beauharnais à Pontchartrain, 11 novembre 1702; AC, C 11A, 30 : 483, « Memoire Sur les castors gras restans a la Colonie en Canada et sur Lusage qu'on en peut faire », avril 1709.

[33] AC, C 11A, 20 : 193-193v, Beauharnais à Pontchartrain, 14 novembre 1702.

mateurs de la compagnie [34]. En réalité, il ne semble pas que les directeurs se soient laissés éblouir par Lino et son optimisme au point d'en perdre de vue le problème fondamental auquel l'entreprise devait faire face. Après l'assemblée générale de 1702, ils expédient à la Cour un rapport empreint de réalisme et d'honnêteté. Sans doute, observent-ils, l'actif de la Colonie paraît excéder ses engagements. Pour que sa situation se révélât vraiment bonne, il faudrait pourtant que les effets qu'elle possède fussent « d'une valeur aussy seure que ses debtes ». Tandis que celles-ci ne peuvent que s'accroître d'année en année, le castor, qui fait le fonds de son avoir, diminue de valeur à mesure que la quantité en augmente. A vrai dire, la société se sait fort bien « hors d'Estat de pouvoir jamais esperer de s'en defaire, ce qui causera Sa Ruine indubitable, si S. M. n'a la bonté de la secourir ». Après avoir avancé 900.000 livres, les commissionnaires ne veulent plus accepter les traites que le bureau de Québec tire sur eux. Dans cette conjoncture, la traite ne peut que tomber et les indigènes se jeter dans les bras des Anglais. Comme la détresse de la compagnie ne provient que d'une pléthore de castor dont elle n'est pas la cause, elle veut espérer que le roi la soutiendra de son crédit, « d'autant plus que sa perte entrêneroit avec elle un grand nombre de Negocians de la Rochelle, de Bordeaux, de Rouen et de plusieurs autres villes du Royaume auxquels elle doit actuellement plus de 662.000 livres, outre plus d'un million a ses Commissionnaires a Paris [35] ». Tel est aussi l'avis de Champigny. L'ancien intendant va plus loin encore : non seulement souhaite-t-il que l'État acquitte toutes les dettes de la Colonie, mais il recommande au roi de se substituer à elle pour maintenir le trafic des pelleteries [36].

Après cela, on comprend que Martin de Lino ait refusé de reparaître en France pour s'exposer au ressentiment de Pontchartrain, qui l'accusera de l'avoir « trompé [37] ». Il a pour successeurs Macart et Riverin, qui s'appliquent, le dernier surtout, à bien définir les difficultés de la compagnie avant d'en proposer la solution. Riverin aboutit à des conclusions précises dès février 1703. Chaque automne, rappelle-

34 AC, C 11A, 23 : 9v, « Raisons du Mauvais Etat des affaires de la Colonie de Canada », 27 janvier 1705.

35 AC, C 11A, 20 : 143-144.

36 AC, C 11A, 21 : 229-230v.

37 AC, B 27 : 234-234v, Pontchartrain à Raudot, 9 juin 1706.

t-il, il part de Québec des cargaisons de fourrures à destination de France; ce sont là les « recettes annuelles ». La compagnie, qui les a achetées des traitants canadiens, tire en même temps, pour en défrayer le coût, des lettres de change sur ses commissionnaires parisiens. Ce n'est pas sa seule dépense. Elle doit encore assumer des frais de transport, payer des primes d'assurance maritime, des droits d'entrée et des commissions. Tous ces frais font une somme au moins égale à la valeur de revente qui s'attache aux fourrures des recettes annuelles. Pendant ce temps, les vieilles peaux héritées de Guigues restent invendues. Et Riverin de résumer :

> Il est tout à fait Evident que cette masse ancienne [de castor] subsistera toujours, et qu'elle Sera toujours la cause des gros Engagemens qui accablent la Colonie Et par eux mesmes, et par les gros Interests de plus de 100.000 livres qu'ils engendrent tous les ans et qui entrent par la suitte Et d'année en année dans la Capital mesme.

Ce n'est d'ailleurs pas tout. Les frais généraux deviennent écrasants. Les comptes des commissionnaires en comportent pour plus de 365.000 livres dans les seules années 1701 et 1702 [38]. Ces charges, reprennent les directeurs, s'alourdissent au point que, faute de soutien, la compagnie « tombera dans peu et causera la ruine entiere de la Colonie [39] ».

Pendant qu'à Québec Martin de Lino se défend d'avoir montré « le Beau des affaires de La Comp^ie » et d'en avoir « caché le laid », qu'il récrimine contre Riverin, contre Champigny, contre les commissionnaires surtout — il les taxe de négligence et de mauvaise foi — et prédit avec un aplomb incroyable « que cette affaire deviendra une des meilleures de La france [40] », la détresse de la société et de tout le pays s'impose avec une insistance croissante à l'attention des observateurs impartiaux. « Car, rapporte-t-on de Paris, au lieu de l'esperance que M. de Lino avoit donné l'an passé que la compagnie... alloit estre tres a son aise, elle se trouve reduite a faire banqueroute. » Lorsque les commissionnaires refusent d'honorer les lettres de change de Québec, le commerce du Canada tombe automatiquement dans un tel « décri » qu'aucun armateur ne veut prendre le risque d'y expédier un vaisseau.

[38] AC, C 11A, 21 : 277v, « Memoire sur L'Etat des affaires de la Colonie de Canada », 18 février 1703.

[39] *Ibid.*, 129v-130, les directeurs de la compagnie à Pontchartrain, 26 avril 1703.

[40] *Ibid.*, 202-217v, Lino à Pontchartrain, 15 novembre 1703.

En vue de rétablir le crédit de la colonie, Riverin cherche à obtenir de l'État un prêt de cinq à six cent mille livres. Il essuie un refus. Le procureur de l'évêque de Québec en France, l'abbé Jean-Henri Tremblay, comprend que l'infortune du Canada tient au peu d'importance que le gouvernement royal reconnaît aux choses de la mer, aux services de la Marine, alors chargés de l'administration des colonies, et au titulaire même de ce ministère. Il juge : « Ce qui fait aussi Notre malheur, c'est que le Ministre de la mer n'a presqu'aucune consideration. Il n'est en estat que de conduire les affaires dans un train ordinaire, mais dans ces sortes de rencontres, ou il s'agiroit de representer fortement la perte inevitable de toute une colonie, Il n'oseroit prendre cela sur lui, Il parle foiblement, ou ne parle pas du tout. » Le roi néglige la marine et les colonies et « tourne tout du costé des armées de terre [41] ».

Il reste quand même impossible de laisser courir les lettres de change du Canada sans songer à les faire acquitter. D'autre part, personne ne peut y contraindre les commissionnaires [42]. Le refus de ces derniers est dicté non seulement par l'intérêt, mais encore par les limites trop réelles de leurs ressources. Comme Martin de Lino l'a bien vu, ils ne disposent pas d'un capital suffisant pour commanditer une affaire aussi considérable que celle du castor [43]. Que faire ? Trouver d'autres facteurs. Pontchartrain y parvient : sur son ordre, Riverin et Macart concluent une entente avec un second groupe de bailleurs de fonds, le 25 septembre 1703. Bourlet, qui se voit alors éliminé du privilège de la traite, se plaint d'être « le seul sacrifié » dans cette aventure et sollicite la « compassion » due aux « affligés [44] ». Le banquier Nicolas Goy réussit cependant à maintenir sa propre position, et c'est lui qui forme la seconde firme de commissionnaires avec Pierre Dumoulin et Charles Mercier, deux marchands et bourgeois parisiens.

Si les premiers facteurs avaient astreint les Canadiens à des conditions rigoureuses, leurs successeurs les assujettissent à un traité léonin.

41 ASQ, Lettres, carton N, n° 121, Tremblay à Laval, 15 juin 1703.

42 AC, C 11A, 21 : 164, « Repliques au second memoire de M. Riverin deputé de la Colonie de Canada », 24 juillet 1703.

43 AC, C 11A, 21 : 205v-206.

44 *Ibid.*, 261-261v, Bourlet à Pontchartrain, 30 octobre 1703.

Il font hausser à 10 % l'intérêt sur les emprunts, à 5 % leur commission sur les ventes effectuées en France et à 7 % celle qu'ils toucheront sur les peaux écoulées en Hollande. De plus, ils exigent 4.000 livres par an pour les frais du bureau de Paris, le loyer des entrepôts et le port des lettres. Surtout, ils restreignent le crédit annuel de la Colonie à 200.000 livres, soit 50.000 pour les dépenses courantes et 150.000 pour les achats de castor. Cette dernière disposition signifie que le bureau de Québec ne pourra désormais acheter plus de 80.000 livres pesant de castor et devra s'interdire la traite des peaux grasses. En retour, les nouveaux commissionnaires s'engagent à payer les dettes encourues par la compagnie jusqu'à ce jour. Les Canadiens sont maintenant en arrière de près de 1.400.000 livres, somme qui comporte trois éléments : 460.000 livres avancées par Pasquier, Bourlet et Goy, 399.447 livres de lettres de change que ces derniers ont acceptées sans les honorer et 524.922 livres d'autres traites que les porteurs n'ont pu faire accepter [45]. A Paris, quelqu'un prévient la Cour qu'il lui faudra expliquer bien clairement la genèse de ce contrat aux administrateurs de la colonie et aux directeurs de la compagnie; il s'imposera de souligner que c'est Pontchartrain « qui a reglé les conditions du Nouveau traité » pour empêcher que Riverin n'en porte tout l'odieux [46].

Cette précaution n'est pas inutile. De toutes les dispositions de l'accord, la plus dure est celle qui défend aux Canadiens d'expédier du castor gras en France et d'en envoyer pour plus de 150.000 livres des autres catégories. C'est que, réduite à ce point, la traite devient impossible à maintenir. Comment cesser brusquement d'accepter les peaux grasses, alors que, depuis des années, ce sont celles-là que l'on presse les indigènes de fournir, celles-là qu'on leur paie le plus cher ? Surtout, comment réduire à 150.000 livres la valeur annuelle d'un trafic sur lequel s'échafaude toute la structure économique du pays ? Aussitôt qu'elle connaît les articles de ce traité, la compagnie réunie en assemblée générale décide, « d'un Sentiment unanime », de demander au gouvernement royal la permission « d'en poursuivre la cassation ». Non seulement les associés ne peuvent-ils pas admettre le refus du castor gras et la réduction de leur crédit à 200.000 livres par année,

[45] *Ibid.*, 244-258v, « Traité des Castors du Canada », 25 septembre 1703.
[46] AC, C 11A, 22 : 29.

mais ils s'insurgent aussi contre l'augmentation du taux d'intérêt, contre la hausse des commissions, contre l'abandon du commerce de la baie d'Hudson, exigé par les facteurs, et contre le droit que ces derniers se sont fait reconnaître de disposer eux-mêmes de toutes les pelleteries entreposées en France, « à l'Exclusion des Deputez de la compagnie ». Riverin les aurait-il trahis ? Ils l'en soupçonnent. C'est pourquoi ils délèguent en France Pascaud avec mission de résilier le nouveau contrat ou d'y faire inclure « des conditions suportables [47] ».

Un incident envenime encore les rapports entre la Colonie et ses commissionnaires. Bien que signé le 25 septembre, l'accord de 1703 s'applique aux lettres de change tirées la même année sur Paris. Prévenue trop tard que les traites sur la valeur du castor ne doivent pas excéder 150.000 livres, la direction de Québec en a fait pour 204.000; pour la même raison, au lieu de limiter ses autres dépenses à 50.000 livres, elle les a portées à plus de 80.000. Riverin a beau supplier les facteurs de ne pas faire de difficultés à ce sujet, ils décident de déduire du total des lettres de change qu'ils accepteront en 1704 la somme de celles qu'ils auront reçues en trop l'année précédente [48]. Ce n'est pas tout. En même temps qu'il a livré la compagnie à Goy, Dumoulin et Mercier, le ministre de la Marine a donné des ordres pour en « réformer » la direction, ce qui voulait dire, dans son esprit, réduire son bureau de sept à cinq membres, en expulser Martin de Lino et procéder à une diminution rigoureuse des frais de régie. Riverin aura la maladresse de commenter un peu trop « amplement » cette dernière décision et les directeurs, celle de montrer un peu trop qu'ils tiennent à leur « modique retribution [49] ». De son côté, le gouverneur de Montréal, Ramezay, jette de l'huile sur le feu. Furieux d'avoir versé de l'argent à la caisse de la société, il ne se contente pas d'en réclamer la restitution (ce qu'il n'obtiendra jamais), il dénonce la prodigalité des directeurs et attribue la « ruine » de la Colonie aux « malversations qui s'y commettent tous Les jours [50] ».

[47] *Ibid.*, 121-130v, les directeurs de la compagnie à Pontchartrain, 17 novembre 1704; *ibid.*, 42-42v, Beauharnais à Pontchartrain, 17 octobre 1704; RAPQ (1938-1939), p. 50-51, Vaudreuil et Beauharnais à Pontchartrain, 17 novembre 1704.

[48] AC, C 11A, 22 : 95-95v, Riverin à Pontchartrain, 9 août 1704; RAPQ (1938-1939), p. 78, Vaudreuil, Beauharnais et Raudot à Pontchartrain, 19 octobre 1705.

[49] AC, C 11A, 22 : 29v-30.

[50] AC, B 22 : 69v, Ramezay à Pontchartrain, 14 novembre 1704. Voir *ibid.*, 82-83.

Dans l'atmosphère irrespirable du Canada, de telles accusations n'ont rien d'étonnant. Du reste, certains directeurs prêtent flanc à la critique. Martin de Lino n'est pas le moins vulnérable. Pendant son séjour en France, en 1702, ses collègues de Québec l'ont chargé de remplir une grosse commande de marchandises de traite. Il s'abouche avec Gitton, ancien membre de la Compagnie du Nord, qui lui procure à Hambourg un chargement de « draperies » et de poudre de mauvaise qualité, le tout « à des prix exhorbitans ». Lino se défendra avec fougue, mais fort mal, d'avoir empoché une partie du gain. Il a aussi profité de son poste pour vendre à la compagnie, au prix de 3.500 livres, une barque qui lui en avait coûté 1.000. Ce bâtiment est si mauvais qu'envoyé à la baie d'Hudson, où il se rend péniblement, il n'est pas jugé en état d'entreprendre le voyage de retour à Québec. Les membres du bureau ont pris l'habitude de faire eux-mêmes des fournitures à la société qu'ils dirigent. On assure, non sans vraisemblance, qu'ils y « trouvent toujours leur compte ». Il en résulterait « qu'une depense de 40.000 livres en Canada n'en couteroit pas vingt en France ». Les principaux animateurs de l'entreprise ont la réputation de s'adjuger à eux-mêmes, pour presque rien, les fourrures que la Colonie met en vente. Enfin, on va jusqu'à se récrier contre les jetons de présence qu'ils se distribuent et contre « les frais de la Beuvette [51] ».

Il entre sans doute dans ces reproches une bonne part de mesquinerie. Ce que l'on peut retenir de plus grave contre les directeurs, c'est leur penchant à profiter de la place qu'ils se sont faite dans l'entreprise pour effectuer, au sein de celle-ci, des opérations avantageuses pour eux. Ajoutons-y leur tendance à pratiquer le népotisme, leur propension à s'entourer d'un personnel nombreux et leur ambition de se comporter en magnats du commerce. « Ces Messieurs, notera l'abbé Tremblay, ont pris de trop grands airs. » Leur compagnie,

[51] AC, C 11A, 21 : 182-185, « Memoire Concernant La Regie des affaires de la Compagnie de la Nouvelle france », 10 novembre 1703; *ibid.*, 214-216, Martin de Lino à Pontchartrain, 15 novembre 1703; *ibid.*, 136-136v, mémoire des directeurs de la Compagnie de la Colonie, 26 avril 1703; AC, C 11A, 22 : 92, Riverin à Pontchartrain, 15 juillet 1704; AC, C 11A, 25 : 268v, 273, 278-279, *id.* à *id.*, 1er mai 1706; AC, B 27 : 234v, Pontchartrain à Raudot, 9 juin 1706; AC, C 11A, 23 : 10v, Riverin, « Raisons du Mauvais Etat des affaires de la Colonie de Canada », 27 janvier 1705. — Riverin accuse ici Lino d'avoir vendu à la compagnie son brigantin au prix de 6.000 livres; c'est faux : la compagnie en paya 3.500 livres, RAPQ (1938-1939), p. 78, Vaudreuil, Beauharnais et Raudot à Pontchartrain, 19 octobre 1705.

ajoute-t-il, « a voulu voler avant que d'avoir des ailes [52] ». Cette dernière observation va loin. Pourquoi, se demande-t-on en 1704, la Colonie est-elle si mal en point ? On répond avec raison : « Sa propre impuissance est la principalle cause de tout le mal. » Si elle avait pu faire ses propres fonds, elle ne se verrait pas écrasée d'intérêts ruineux, elle n'aurait pas eu besoin d'avoir recours à des commissionnaires, elle eût pu organiser elle-même son commerce en France et, par conséquent, « elle n'auroit pas payé Jusqu'a present plus de 90.000 livres de commission, de courtages... et d'autres semblables choses qui Engendrent des interests ». N'est-il pas naturel que les « profits tournent du costé de ceux qui font les avances [53] ? »

IV. — LES DÉPENSES DE LA COMPAGNIE (1700-1704).

Jusqu'ici, il a surtout été question des dettes de la Colonie. Comment se sont-elles accumulées ? Après un examen minutieux des livres de la société, Riverin énumère, en janvier 1705, ce qu'il appelle les « Raisons du Mauvais Etat des affaires de la Colonie de Canada [54] ». C'est un excellent précis de l'histoire financière de l'entreprise durant les cinq premières années de son existence. Au départ, nous le savons, les Canadiens ont dépensé 470.000 livres pour acheter le castor du fermier d'Occident, outre 456.900 livres pour acquérir les peaux que le même fermier avait recueillies pendant qu'ils négociaient avec lui. Ensuite, il leur faut payer les fourrures que les traitants apportent à leur bureau de Québec : de 1700 à 1704, ces recettes annuelles entraînent des débours se chiffrant par 1.020.338 livres. Enfin, puisqu'ils se sont fait remettre la traite de la baie d'Hudson, celle du fort Frontenac et celle du Détroit, ils doivent acheter les peaux qui en proviennent, ce qui représente une somme supplémentaire de 335.870 livres. Tout ce castor a donc coûté 2.283.108 livres. La compagnie en a revendu une partie. Elle en a écoulé pour 889.065 livres en France et pour 1.045.341 livres en Hollande, donc, en tout, pour 1.934.405 livres. Au 31 décembre 1704, ses achats de fourrures dépassent ses ventes de 348.702 livres. Si la société avait fait elle-même

52 ASQ, Lettres, carton N, n° 123, Tremblay à Laval, 19 juin 1705.
53 AC, C 11A, 22 : 109v-110, « Estat present des affaires de la Compagnie de la Colonie de Canada ».
54 AC, C 11A, 23 : 4-13.

ses affaires, on conclurait qu'au bout de cinq ans, ses excédents de dépense ont absorbé un peu plus que son capital initial de 339.000 livres. Ici, il convient cependant de se rappeler que les actionnaires n'ont fait aucune mise de fonds et que leurs affaires n'ont jamais roulé que sur des emprunts auxquels se sont ajoutés des commissions et quantité d'autres frais. A la fin de 1704, les commissions s'élèvent à 101.491 livres; les intérêts, à 278.565 livres; les frais divers, à 455.204 : soit un total global de 835.260 livres. Ajouté à l'excédent des achats sur les ventes, ce dernier chiffre fait la somme de 1.183.962 livres, dont la compagnie se trouve en arrière à l'égard de ses commanditaires parisiens.

Il y a plus. En se portant acquéreurs du privilège du castor, les Canadiens ont acheté les droits du Domaine du Roi au prix de 70.000 livres par année. L'administration de cette ferme entraîne, année commune, des frais de 16.563 livres. Il s'y rattache des gratifications aux fonctionnaires supérieurs et au clergé qui montent, tous les ans, à 3.390 livres. Voilà donc une charge régulière de 89.953 livres. A compter de 1702, il faut y ajouter 10.000 livres durant sept ans pour payer les droits de l'année 1699, que la compagnie n'a pas acquittés au début, outre 25.000 livres, à quoi monte un autre droit « sur la marque des chapeaux », que la Colonie doit verser, en surplus, au fermier [55]. Par conséquent, les charges annuelles du Domaine se chiffrent par 89.953 livres en 1700 et en 1701 et par 124.953 livres de 1702 à 1704, ce qui constitue un total de 554.765 livres. En raison de la baisse des importations que la guerre provoque et de la suppression du droit de 25 % sur le castor — que la compagnie ne va pas se payer à elle-même — les rentrées du Domaine subissent une forte réduction : en cinq ans, elles ne produisent que 213.022 livres. Il en résulte une perte de 341.743 livres. Ajoutée au déficit, déjà noté, de 1.183.962 livres, cette somme porte le déficit total de la compagnie à plus d'un million et demi [56].

[55] En 1704, le Domaine d'Occident saisit le castor qui doit venir du Canada afin de faire rentrer les 75.000 livres que la compagnie lui doit pour le droit de la marque des chapeaux : voir AC, C 11A, 22 : 95v, Riverin à Pontchartrain, 9 août 1704; RAPQ (1938-1939), p. 78, Vaudreuil, Beauharnais et Raudot à Pontchartrain, 19 octobre 1705.

[56] Sur cette question, voir aussi AC, C 11A, 22 : 99, « 1704. Memoire sur la ferme de Canada »; *ibid.*, 110, « Estat present des affaires de la Compagnie de la Colonie de Canada »; *ibid.*, 121v-122v, les directeurs de la compagnie à Pontchartrain,

Ce n'est pas encore tout. La mévente des castors gras, qu'il faut réellement inscrire en pure perte, rend « ruineuse » l'exploitation de la baie d'Hudson, où l'on fait surtout des peaux grasses. La compagnie y a mis 107.838 livres de plus qu'elle n'en a retiré. De même, le maintien du poste du Détroit a occasionné un déficit de 49.945 livres en deux ans, alors que la traite du fort Frontenac en a provoqué un autre de 17.803 livres [57]. Tout compte fait, les engagements de la société dépassent 1.700.000 livres, dont il est heureusement permis de déduire 350.000 livres, que lui doivent les chapeliers de Paris.

On voudrait que ce fût tout. Il y a pourtant autre chose. En achetant les droits du Domaine, la Colonie en a assumé les obligations, dont la principale consiste à acquitter l'état des charges. En 1699, les dépenses comprises dans cet état s'élèvent à 66.463 livres et, l'année suivante, à 67.380. En 1701, elles sont portées à 79.000 livres, somme qui ne variera guère de toute la durée de la compagnie [58]. A qui va cet argent ? Le plus grand bénéficiaire en est le clergé, qui en touche plus de la moitié : 43.400 livres. Là-dessus, l'évêque, le Séminaire de Québec et les prêtres séculiers prennent 15.300 livres, dont 8.000 sont destinées à l'entretien des curés de campagne. Les Jésuites reçoivent 6.900 livres; les Récollets, 1.200; les Ursulines, 1.500; les Hospitalières de Québec, 7.500; celles de Montréal, 2.000; les Sœurs de la Congrégation, 3.000 et les Sulpiciens, 6.000. Les états-majors des trois gouvernements particuliers se partagent 21.200 livres : celui de Québec prend la part du lion avec 10.250 livres, suivi de celui de Montréal avec 7.300 et de celui des Trois-Rivières avec 3.650. La magistrature et la police ne recueillent que 9.630 livres. C'est que les appointements des

17 novembre 1704; AC, C 11A, 34 : 166-168, « Domaine d'Occident. Traitte de Tadoussac », 15 juillet 1713.

57 Sur la traite de la baie d'Hudson, du Détroit et de Frontenac, voir aussi AC, C 11A, 20 : 139-141v, les directeurs de la compagnie à Pontchartrain, 1702; *ibid.*, 242-246, « Etat de la depense générale faite par La Compagnie de la Colonie p^r L'Exploitation du Commerce du fort frontenac », 1702; *ibid.*, 260-265v, « Memoire concernant le fort frontenac », 1702; *ibid.*, 232-236, « Compte de La depense faite pout L'Etablissement Et Commerce du fort Pontchartrain du detroit », 3 septembre 1702; *ibid.*, 133v-134v, Cadillac à Pontchartrain, 21 septembre 1702; AC, C 11A, 21 : 101v-102v, Beauharnais à Pontchartrain, 16 novembre 1703; AC, C 11A, 22 : 100v, 103, « Estat present des affaires de la Compagnie de la Colonie de Canada ».

58 Voir le budget du Domaine pour 1699 et 1700 dans AC, C 11A, 113 : 124-125; pour 1701, *ibid.*, 156-162v; pour 1702, dans AC, F 1, 10 : 238-243v; pour 1703, dans AC, F 1, 11 : 26-30; pour 1705, dans AC, C 11A, 113 : 196-197; pour 1706, dans AC, F 1, 13 : 47-51v.

juges sont modestes. Au Conseil supérieur, par exemple, le premier conseiller a 500 livres, les six conseillers ordinaires, 300 livres chacun et le procureur général, 500. Le médecin du roi entretenu dans la capitale gagne 800 livres et deux chirurgiens, 200 livres chacun. Enfin, l'état du Domaine comporte une somme de 3.000 livres pour doter 60 filles à marier, canadiennes et indigènes [59]. Toutes ces subventions et ces traitements sont donc attachés à des services essentiels : le culte, l'enseignement, la santé, la justice, l'administration locale, le peuplement.

Une interruption de ces services aurait des répercussions immédiates sur le bien-être de la population. Voici qu'en 1704 la direction de la compagnie se déclare incapable d'acquitter les charges du Domaine. Aussitôt, s'élève un concert de plaintes de la part « des officiers de l'Etat-major des places, des habitans que les curés menaçaient d'abandonner n'ayant point de supplément, des pauvres malades que jusqu'a present les hopitaux avaient secourus et qu'ils ne pouvaient plus recevoir, des marchands que les communautés religieuses refusaient de payer ne l'étant pas des gratifications que Sa Majesté a la bonté de leur accorder ». Le gouverneur et l'intendant ne voient qu'un moyen de calmer les esprits : faire payer par le roi les subventions auxquelles sont habituées les institutions dont le public réclame le maintien. Ils inscrivent les deux tiers des charges du Domaine au budget de l'État et lancent, pour solder l'autre tiers, une émission de monnaie de cartes gagée sur les lettres de change du ministère de la Marine [60]. Cette solution déplaît d'autant plus à la Cour que les administrateurs de la colonie ont déjà prêté à la compagnie de fortes sommes, que celle-ci a employées à faire le commerce à la baie d'Hudson « pour le seul proffit des Directeurs ». Pontchartrain riposte en ordonnant la saisie d'une quantité de castor dans le dessein d'indemniser le roi. Il décide aussi de faire réduire « le payement effectif des charges » à la somme que la compagnie pourra y destiner avec la promesse, assez vague, de dédommager de leurs pertes les

[59] AC, F 1, 12 : 14-19, « Charges et autres depenses de la Nouvelle France 1705 ».

[60] RAPQ (1938-1939), p. 51, Vaudreuil et Beauharnais à Pontchartrain, 17 novembre 1704.

personnes et les communautés comprises dans l'état du Domaine lorsque les affaires de la Colonie « seront restablies [61] ». Se rétabliront-elles jamais ?

(à suivre)

Guy Frégault,
Université d'Ottawa.

[61] *Ibid.*, p. 65, mémoire du roi à Vaudreuil, 17 juin 1705; AC, B 27 : 29v, Pontchartrain à Beauharnais, 15 avril 1705; *ibid.*, 48v-49v, 51v-52, « Memoire pour servir d'instruction au S. Raudot », 17 juin 1705; *ibid.*, 36v, 37v, Pontchartrain à Bégon, 10 juin 1705.

Our Lady of Holy Hope

To know what is the strength of our hope is to know what is its goal — its object. The supernatural virtue of hope has for its object God as attainable, that is, the possession of God in eternity. "Such a good" says St. Thomas "is eternal life which consists in the enjoyment of God Himself."[1] Hence the strength of this divinely infused virtue is, in a way, the strength of God Himself.

A little further on in this question the Angelic Doctor points out that the virtue of hope regards two things, namely, the good which it intends to obtain as well as the assistance by which this good is to be attained.[2] The first has the character of a final cause while the second has the character of an efficient cause. It will therefore be necessary to consider these two types of causes on both principal and secondary levels.

The fact that all men, saints and sinners alike, are constantly and mysteriously drawn toward some form of good as the object of the will indicates the universal need and yearning for happiness in man. God has, so to speak, placed His divine seal upon our souls and they are "restless until they rest in Him".[3] But the aspiration to attain eternal happiness in the possession of God forever, is not complete act of supernatural hope. For in every act of hope, even in the natural appetite or emotion, we recognize not only a desired future good but also a difficulty impeding the acquisition of the good. Thus, relying upon God's infinite power for the assistance to overcome the difficulty in arriving at the Good is, as St. Thomas has affirmed, an essential part of the virtue of hope. It is actually concerned with efficient causing of the first order, — Divine aid. Whereas, the first part of the virtue of infused hope is concerned with final causing, again of the first order, the possession of God in eternal beatitude. Having realized that we are moving toward a supernatural end no one would be so foolish as

[1] *S. Th.*, II-II, q. 17, a. 2.
[2] *Ibid.*, a. 4.
[3] *St. Augustine Confessions*, Bk. I, ch. 1.

to deny that he needs supernatural means proportionate to reach such an end.

But before we proceed with supernatural hope and the place of the Blessed Mother in the second part of this great virtue it seems best to give attention to natural hope which can be compared analogously with supernatural hope. In the natural emotion or passion of hope the object is a future sensible good which is surrounded by some condition making it difficult to obtain. The act of natural hope is then a movement of the sense appetite following upon the apprehension of the future good, difficult but possible to attain. There is therefore, in the object of hope grounds for the generating of some kind of tension within the subject or seeker. For considering the desired good simply, gives rise to one kind of appetitive movement, while considering the object under the aspect of the difficulties of attainment gives rise to an opposite type of movement. It is as if the seeker sees a future good attractive and desirable but in the next instant he sees it in someway impossible to obtain. And from this point of view some psychologists claim that there is something thwartive in the object of hope. However, it is precisely the second part of the act of hope which overcomes the repellent or thwartive element in the object, i.e. the assistance by which the desired good is to be obtained. This is not to be thought of as the virtue of prudence setting about to secure the best means to reach an end. One must first recognize his own insufficiency and inability to succeed. And the very movement of trust in some help to overcome the difficulty involving the future good is as essential to hope as the first movement of attraction. On the other hand where one sees a desirable, arduous good and yet does not see any possibility of help in obtaining it, he will not normally entertain hope with regard to that object. This is an example of a situation where the healthy movement of despair should arise. For there is fortunately, a movement in the sense appetites which balances the rash hope that runs to the extreme of presumption. At the same time it seems to be the virtue of prudence which leads one to discover the lack of any forth coming assistance to attain the *too* arduous good. A healthy despair is the normal withdrawal of the sense appetite which has previously reached out in the first movement of natural hope. Thus, a man of

slight means might be allured by a beautiful car. To him it is surely desirable but at the same time impeded by serious financial difficulty. If he is a prudent man it seems that the aspect of unattainableness will soon appear to him, the first movement of hope will subside, and a sane "giving up" or normal emotion of despair will follow. The virtues of prudence and humility will be active instruments in helping this man to follow another course of action. The fact that we usually hear only of the evil or unhealthy movement of despair may give the idea that there is not a good form of it in the natural appetite. Some psychiatrists, certainly too many modern advertisers, are responsible for urging people beyond their purchasing ability. On the basis of "bolstering up" their feelings the advertiser holds out threads of false hopes to the consumer. Actually the so-called argument is frequently based upon motives of vanity and the failure to admit ones limitations. As we have indicated a wholesome withdrawal from the unattainable requires such saving virtues as prudence, fortitude, temperance and humility. But we must digress no farther. For if we are to follow this subject of the arduous but unattainable good we shall divert too far from our subject of hope which is directed to the arduous, attainable good.

We have seen that hope which is founded on the consciousness of human power or assistance cannot be supernatural. Thus God is at the same time both the goal and the source of strength in infused or theological hope. We hope to come to the loving embrace of our infinitely good, loving Father. And the source and strength of our hope lies in the infinitely merciful and powerful God. It is He Who has promised to help us, and being infinitely truthful He keeps His promise. There is nothing in this hoping that refers to any goodness, power or truth in ourselves. We may go so far as to say that where hope (supernatural) is false it is so because it has been placed in and rests on some creature.

This is not to say that creatures play no part at all in the act of hope. For as Aquinas points out in each of the kinds of causes involved in an act of hope there are principal and secondary causes. The principal end sought is, of course, God, the ultimate beatitude of man. While a secondary end may be anything which is referred to

the principal end. Likewise the only principal efficient cause which could be admitted as capable of divine aid is God Himself. At the same time there may be some secondary causes or instrumental agents playing a part.

> ...Just as it is not lawful to hope for any good save happiness as one's last end, but only as something referred to final happiness, so too, it is unlawful to hope in any man, or any creature as tho' it were the first cause of movement towards happiness. It is, however, lawful to hope in a man or creature as being the secondary and instrumental agent thru whom one is helped to obtain any goods that are ordained to happiness.[4]

Now it is in this latter way that we hope in the Mother of God and even the saints who can intercede for us with God, from Whom alone grace is actually obtained. Thus we are concerned more with the second part of the supernatural virtue of hope than with the first part since we are endeavoring to understand better in what sense Mary is the "Mother of holy hope". The psalmist has actually placed these words in the mouth of the Blessed Mother and surely with good reason.

In every movement of hope it is necessary that a note or characteristic of expectancy prevail from the first. And the stronger the virtue, the more realistic and unswerving is the expectancy. This characteristic arises proximately out of that which makes one believe that he can obtain the arduous good. He has such confidence in someone or something that he judges the difficulty as already somehow partially overcome according to the degree of the virtue itself. St. Thomas mentions that such confidence might come from the teaching or persuasion of someone, or sheer trust in anothers power and promises.[5] But in any case it is a spur to action. Hope thus moving one towards the possible good in which the difficulty "diminishes" actually seems to have lost enough of the earlier tension to now engender pleasure. In both natural and supernatural hope pleasure arises from both the presence of the object and the hope of attainment. According to St. Thomas the pleasure experienced in the appetite is in the good as presupposed.[6] And it requires the inclusion of the expected aid to presuppose possession of the good.

[4] II-II, q. 17, a. 4.
[5] I-II, q. 40, a. 8.
[6] I-II, q. 32, a. 3 & 4.

Now in supernatural hope there cannot be too strong a note of expectancy for aid from the all-good, all-powerful God. There is no extreme or excess in the divine virtues as there is in the natural moral virtues which must seek the virtuous mean. But there can be, and undoubtedly often is, too little of that necessary trust in God's assistance. We must insist on the difference between too little expected, that is, in the object and too weak an expectancy in the help which is to come from outside ourselves. In this era of security seeking there is a psychological mentality which seeks a complete "blue print" to success in all undertakings. Such thinking is not inclined to leave anything in God's hands.

"Et expecto resurrectionem", sings the living militant Church. And every single member of it has surely placed his hope in the resurrected Christ, Who has redeemed us and possesses all of the required means to bring us to resurrection on the last day. If we expect less than the final resurrection and union with God forever we do not have the supernatural virtue of hope. In short, we are not doing what we say we are in the words, "And I look for (or expect) the resurrection of the dead and life everlasting".

We should of course, recall at this point that supernatural faith which precedes hope makes possible, sustains, and encourages the arousal of the first movements of divine hope.[7] Charity must of necessity be present also since it causes one to seek God and union with Him for His own sake, whereas faith and hope make us adhere to God as a principle whereby something is gained by us.

Now these three virtues are powerful graces in which Mary the mediatrix of all graces is mysteriously and most certainly involved. And it must be recognized that unless the Mother of God is also known and loved there will be no real basis for our turning to her in hope. True, this is not the same faith, charity, and hope that we place in God. For that is placed absolutely since in God alone is to found our eternal beatitude. But as we have said, it is lawful to turn in hope to someone as a secondary cause or instrument capable on helping us move towards our ultimate end. So it seems that while our faith, charity, and hope are growing in God their object and cause, a certain

[7] I-II, q. 17, a. 6 & 7.

enlightened faith, love and hope in God's Mother should also develop in us — and this on the basis of our recognition that Mary is God's proximate instrument of grace. That is to say, Mary is always working in the capacity of mediatrix to bring the grace of salvation to those souls which she begot spiritually on Calvary. Actually, devotion to Mary is itself a powerful grace bestowed upon a soul. Some theologians have seen in this divine gift a predilection to salvation. At the same time theology teaches us that along with the infused graces and virtues we need the special gifts of the Holy Spirit to render us docile and submissive to God's great graces. Thus we can and must be disposed to receive the gifts and graces of God. And where effort is made to know better and place our attention and affection on Mary, the disposition to graces will surely develop. Thus, the very grace which gives us a strong realization that in virtue of her divine motherhood Mary was preserved from original sin and all sin, lays the foundation for our confident seeking Mary as the first and strongest one to help us to Christ. And we know well that it is Christ Who will lead us to the Father. Now in this blessed realization that Christ's Mother has a kind of "infinity" of grace and virtue (of which we have great need) there is of course the basic preceding knowledge of theological truths about Mary. And these truths must gradually impress our minds and draw our affections which are again ways of being disposed to grace. Yet we would never claim that the knowledge of truths about our Blessed Mother amounts to the grace of devotion to Mary, i.e. to love her as our Mother and sincerely hope in her.

It might be well to return to natural conduct compared with supernatural acts for exemplification of the fact that one may act with much knowledge and without much faith; or vice versa, one may have great faith without great intellectual training. The simple innocent child shares all of his joys, sorrows, hopes and fears with his mother whose love and protection he has never doubted. This confidence has been developing from his first conscious hours. And it is not the result of discursive reasoning, nor a reflex action, nor a dozen other single psychological elements. Yet it is based on very good *reasons.* The child has implicit convictions accepted in his simple wisdom based upon the daily experience of his life. He has found the reality of that

constant, consistent love of his mother whose thoughts and actions are directed to the welfare and happiness of her child. There are several sciences which give us the benefit of reflection and conclusions on the wonders of mother love — psychology, sociology and even ethics. But the happy, trusting child knows none of these, though this is not to say that the reasons cannot be found, articulated, and understood.

Unquestionably, everyone should find it easy to accept mother love as the most beautiful and sacrificial love on the natural plane. But some lack the degree of spiritual insight to see that love of and confidence in Mary are as securely supernaturally founded in our heavenly mother as these movements are naturally founded in our earthly mothers. Again we must admit that those who have a strong secure love in Mary do not constantly refer logically and psychologically to the reasons for this. Like the small child carried by its mother they seem to lack nothing nor fear anything. They are actually able to ignore much of the exterior world — to be a kind of stranger to it. This powerful bond between the Blessed Mother and her children is surely founded on most excellent *reasons.* For she as co-redemptrix of all men, merited for us *de congruo* what her Divine Son merited *de condigno,* on Calvary.

It is the accepted doctrine of the Church that Mary is the companion of Christ, the Mediator, and closely united with Him in His victory over Satan. Many of the Supreme Pontiffs have emphasized this fact in their writings. For example, we read in *Ad Diem Illum* by Pope Pius X: "By this union of suffering and volition between Mary and Christ she merited to become in the worthiest way the restorer of the lost world, and to that end, the distributor of all graces." From Pope Benedict XV we have: "In consideration, as we have said, of the sorrows and sufferings common to both Mother and Son, the venerable Virgin has been empowered to be for the entire world its most efficacious mediatrix and advocate with her only Son."

Our Lord's work as Mediator requires besides universal causality of salvation its very application to each and every person. Hence this application which is called distribution of graces includes all of the graces to be considered as well as all of the human beings qualifying for them. Modern Mariologists point out that because Mary was

permitted to cooperate with her Son in the universal causality of salvation she also shares in the second essential part of mediation, i.e. the distribution of graces. Father Friethoff, O.P. asserts, "We are really dealing here with the consummation of the reconciliation between God and man. The companion of the Mediator between God and man cannot leave off her work half way. Therefore it is really very striking that it is precisely in connection with the distribution of graces that we are wont to greet Mary as Mediatrix of all graces: for therein we really see the crowning point of the work". [8]

And when the children of Mary are spiritually mature they begin, as good sons and daughters do in the natural order, to reflect more on their relationship with their Mother. They now appreciate the fact that their very life of grace which has God for its source is mediated through their Mother, Mary. In their spiritual childhood these children began to live daily by the teachings of the Church on the Virgin Mother of Christ. Faith in the doctrines of the Church based not on scientific dialectics but on God's Word and His authority is the bedrock, supernatural basis of their devotion to Christ and Christ's Mother. True, the motives for credibility in Christ's divinity can be traced to the great miracles in His life on earth. But faith, hope, and charity in the individual soul are divine endowments beginning at Baptism and increasing as fed by the Sacraments and correspondence with the inspirations of the Holy Spirit.

We advance in the spiritual life as the small child does expecting and obtaining everything from our Mother. But unlike the children of nature, who in maturity grow less dependent of their mothers' care and judgments, our supernatural dependence should extend and increase throughout life. In the supernatural order virtues do not have to seek a mean as they do in the natural moral order. Thus, faith, hope and charity having God as their object cannot be excessive. So these virtues extending to the Mother of God as the mediatrix of grace and the instrumental cause who brings us to Christ, Who in turn brings us to the Father, cannot be in excess. If it is true in the case of an earthly mother that she cannot see her child anxious, sorrowful, or

[8] C. X. J. M. Friethoff, O.P., *A Complete Mariology*, Westminster, Maryland, 1958, p. 251.

suffering without endeavoring to aleviate its pain, how profoundly true this is of our heavenly Mother. The Queen of the whole universe, co-Redemptrix of fallen man and dispenser of the graces merited by her Divine Son for souls, stands awaiting the miserable sinner's regard for her — converting to her.

In conclusion let us recall that in the simple act of hope the sinner pronounces the words, "and I hope, through the help of God's grace, to obtain life everlasting". It is that mysterious endowment, grace itself, which the infinite love of God freely bestows on souls that we must never cease to *expect* or "count on". Has not the all wise, all powerful God promised this to man? Of course, it is the omnipotent God that we ultimately trust for all; it is by this supernatural aid that we intrinsically remain alive spiritually. Herein, man in some way partakes of the very goodness and holiness of God. Now if we look at the course of grace as it "descends" from God to man it may help us again to see Mary's office or agency in this schema. Obviously, grace originates in God Who makes use of the instrumentality of Christ in His Sacred Humanity to bestow saving graces on men. Christ's Mother, standing next to Him, as one drawn intimately into the plan of man's salvation is the channel through which these graces are dispensed. Lastly, we must see that the Sacraments are instruments of salvation left on earth by Christ Himself. And these are the practical means of renewing and sustaining spiritual life in souls.

Viewing this schema now proximately from our end, we see that the grace of the sacraments have been merited for us by Christ, the Son of God, *de condigno* and by His Mother *de congruo*. Mary through her limitless intercessary power obtains the application of those countless graces flowing out through the Sacraments of Christ's Church. Christ, the Son of God, Who is Wisdom Itself could have only perfect means for reclaiming souls for the glory of His Father. Hence His Mother's loving intercession, and His grace-giving Sacraments are His "plan" — entirely efficient and sufficient for man's salvation. And it follows that we are to place our faith, love and necessarily our *hope* in these channels as the proximate sources of our spiritual life coming out from God through Christ.

The mystery of God's love in creating, loving and granting beatitude to human beings is no better understood through such explanations as this. But the realization of the "contact" which God allows us through tangible Sacraments, a heavenly Mother Mediatrix, and the Sacred Humanity of His Incarnate Son surely encourages us to "seek the things that are above" and renew our hope in the Mother of "holy hope".

Sister M. Annice,
Chm. Dept. of Philosophy, St. Mary's College, N.D.

Introduction à l'étude de la responsabilité administrative *

Les avocats, et parfois les juges, suggèrent ou se permettent des applications strictement utilitaires du droit, sans se mettre en peine de retracer l'inspiration, l'origine historique, sociale ou économique des textes sur lesquels ils basent leurs arguments ou leurs décisions. Le mutuel devoir du praticien et du magistrat réside dans l'interprétation des lois et nul ne saurait se plaindre de ce que les plaidoiries ou les arrêts ne soient point des cours de droit. A mon sens, la concision, la brièveté dans l'exposé par ailleurs suffisant des faits et du droit sont des qualités que tout avocat s'efforce d'acquérir, et dont il perçoit instinctivement la nécessité. L'immédiat et le concret à répétition continue retiennent davantage l'attention du Barreau et de la Magistrature.

Or, si l'impératif de leur état oblige en maintes rencontres les plaideurs officiels à couper au plus court, la poursuite du doctorat requiert une orchestration plus savante, une technique avertie des règles de l'art.

Le doctorat constitue d'ordinaire le plus haut titre que l'Université puisse conférer. L'aspirant à cette distinction accepte la remontée aux sources, quand d'autres, plus pressés, suivent le fil de notions aprioristiques vers le havre où les attend le navire du destin.

Bref, il incombe à l'étudiant d'apprendre et au docteur de savoir. Il s'ensuit que certaines recherches sont permises ici, voire même indispensables qui, ailleurs, à un stade différent, offriraient peu d'intérêt.

L'éminent historien Holdsworth met en épigraphe de son encyclopédique histoire du droit anglais ce conseil de Roger North, solliciteur général d'Angleterre dans les dernières années du XVIIe siècle : « Si le praticien peut se limiter à de simples notions utilitaires de la loi, ce

* Leçon inaugurale donnée à Ottawa, le 17 septembre 1959, lors de la rentrée solennelle des cours de doctorat à la Faculté de Droit, en présence de Me Albert Brunois, membre du Conseil de l'Ordre et délégué du Barreau de Paris, de monsieur le bâtonnier du Barreau de Hull, de nombreux juges, membres du Barreau et du Notariat, ainsi que des professeurs à la Faculté de Droit (N.D.L.R.).

lui sera un brillant mérite d'en connaître l'historique, faute de quoi il ne saurait prétendre à une formation supérieure... » « To say truth, although it is not necessary for counsel to know what the history of a point is, but to know how it now stands resolved, yet it is a wonderful accomplishment, and without it a lawyer cannot be accounted learned in the law. »

Puisque l'histoire du droit est l'étude préliminaire qui seule permettra d'en acquérir une connaissance raisonnée et compréhensive, j'essaierai d'en esquisser l'indispensable résumé, comme subdivision initiale de cette étude.

Viendra en second lieu ce complément assez naturel, je crois : l'analyse comparative des principes, des organismes et modalités fonctionnelles du droit administratif chez les deux grandes nations, la France et l'Angleterre, dont les institutions ont largement servi de modèles à nos propres structures juridiques.

La troisième partie, de beaucoup la plus considérable, celle dont j'appréhende davantage les exigences, portera sur les rapports de l'État et du sujet en fonction de la responsabilité délictuelle, puis sur les responsabilités de diverses entités morales, investies par délégation de certains pouvoirs publics : municipalités et commissions scolaires, certaines régies provinciales, les grandes commissions fédérales quasi-judiciaires des Transports et du Tarif. Il n'entre aucunement dans ma conception du travail de m'arrêter aux lois constitutives, chartes et statuts de ces gouvernements ou tribunaux en miniature, dont vous possédez une connaissance très suffisante. Je devrai uniquement rechercher si leur responsabilité est exorbitante des obligations, au sens large, du droit commun et, dans l'affirmative, ce qui caractérise cette différence. L'ultime chapitre de nos entretiens sera consacré à l'examen de la jurisprudence très abondante sur ce sujet. Le tour d'horizon des principaux arrêts qui, de quelque façon, précisent et orientent les applications concrètes de cette branche du droit, nous le ferons ensemble, rassérénés par la double euphorie du climat printanier et de la péroraison de ce cours.

Le problème liminaire concerne la légitimité, l'état civil de la matière même. En France, où nous devrons faire de fréquents retours, l'hypothèse négative ne se poserait même pas. La structure interne de

la France contemporaine, plus encore que sous l'Ancien Régime, est, sous plusieurs rapports, une pièce de législation administrative. Mais en Angleterre, la question se posait et, jadis, en était une de réelle importance. Légitime et de haute extraction sur le continent, le droit administratif devenait-il stigmatisé d'illégitimité sur les rives de la Tamise ?

Le souvenir de luttes cruelles et séculaires contre l'arbitraire royal avait rendu la nation anglaise traditionnellement hostile à tout démembrement de la puissance du Parlement. Pour l'Anglais, victorieux définitivement, en 1689, du despotisme Stuart, un double postulat incarnait ce triomphe : l'omnipotence parlementaire, l'exercice du pouvoir judiciaire déféré de façon absolue et exclusive aux juges de droit commun, d'où une sorte de phobie à l'égard de tout tribunal d'exception. Aujourd'hui même, bon nombre de Britanniques entrevoient encore, planant au-dessus du régime public de la France, au-dessus du corps préfectoral et du Conseil d'État, les ombres jumelées de Robespierre et de Bonaparte.

Demandons plutôt au juriste Dicey [1] de nous éclairer sur le compte de cette prévention. Dans son célèbre traité *Law of the Constitution*, Dicey persistait à soutenir que : « For the term "droit administratif" English legal phraseology supplies no proper equivalent. The words "administrative law", which are its most natural rendering are unknown to English judges and counsel, and are in themselves hardly intelligible without further explanation. » Si le glossaire juridique de l'Angleterre n'offrait aucune expression qui équivalût à celle de « droit administratif », c'était bien, comme le notait Dicey, que pareil concept n'avait pas retenu la faveur des législateurs britanniques : « the want of a name arises at bottom from our non-recognition of the thing itself », concluait-il.

Mais les éditions d'un ouvrage, comme les jours, se succèdent sans se ressembler. L'auteur revisait, en 1915, l'introduction de son livre, apportant quelques modifications dont l'une trahissait une confiance naissante à l'endroit des tribunaux administratifs d'outre-Manche : Conseil d'État et Tribunal des Conflits. Écoutons le langage hésitant de ce demi-aveu : « Nor is it quite certain that the ordinary law courts

[1] 9e édition, p. 330.

are in all cases the best body for adjudicating upon the offences or the errors of civil servants. It may require consideration whether some body of men, who combined official experience with legal knowledge, and who were entirely independent of the government of the day might not enforce *official law*, with more effectiveness than any Division of the High Court [2]. »

Ce qu'il importe de voir dans ce « coup de chapeau », c'est la reconnaissance atténuée possiblement, mais guère dubitative, d'un droit public, puisque telle me semble être la seule traduction admissible de l'expression « official law ».

Vers la même époque, 1914-1915, la modernisation, ou devrais-je dire, la « pré-socialisation » de secteurs considérables de l'économie britannique, contraignit Dicey à admettre, mais sans commentaire, une pénétration du droit administratif dans les lois du pays. Cette impression procédait des « progrès du collectivisme durant la période de 1906 à 1913 », précise l'historien, qui rapporte, à l'appui, des mesures sociales ou industrielles, telles la loi des Pensions de Vieillesse, 1908, celle de l'Assurance-Santé de 1911, la loi des Mines de Charbon, au millésime de 1912, celle aussi des Finances portée en 1910, et certaines autres de même nature. Je me hâte d'apporter l'essentielle explication que le caractère de lois administratives reconnu à cette législation, alors audacieuse, provenait de ce que son application, soustraite à la compétence des cours ordinaires, ressortirait à des commissions mi-parties administratives et juridiques. Initiative hardie, effectivement, dans un pays où le dogme de l'hégémonie du Parlement correspond à cet autre qu'est l'intangibilité du pouvoir judiciaire de droit commun, « Common Law Courts », dans l'éventualité même de conflits de responsabilité entre l'État et ses ressortissants.

Sir Thomas Erskine Holland, dans son traité *Elements of Jurisprudence,* range la loi administrative, c'est-à-dire celle de la responsabilité croissante de la Couronne, en second lieu parmi les six divisions du droit public.

En 1929, un juriste, F. J. Port, consacrait deux chapitres de ses essais intitulés *Administrative Law,* aux pouvoirs et aux décisions quasi-judiciaires des entités administratives de création récente. Nous

[2] 8e édition, 1915, p. XLVIII.

trouvons une leçon analogue chez un autre maître, W. A. Robson, dont le précis, *Justice and Administrative Law*, paru en 1927, convient volontiers de ce que le contrôle et l'action juridique, impartis à certains agents de l'État ou commissions sur les droits et les biens du sujet, ont greffé sur l'arbre de la Common Law la branche du droit administratif.

Dans sa préface de la sixième et dernière édition de Ridge, sur le droit *constitutionnel* de l'Angleterre (1937), le professeur Keith, après avoir dit qu'il est pratiquement impossible de différencier le constitutionnel d'avec l'administratif, écrit qu'il faudra désormais modifier la doctrine classique de la « rule of law » afin d'intégrer l'administratif dans les lois essentielles de la constitution.

Pour clore cette rétrospective, citons encore le savant éditeur de Dicey, le professeur Emlyn C. Wade, à la date de 1952, dont je rapporte textuellement ce passage révélateur : « ... the time has now come to drop any pretence that the law of public administration, by central, local or independent authorities is anything more or less than administrative law in the sense used by Hauriou and Jèze and numerous continental writers ». Puis cet aperçu schématique de la question : « The organization, the methods, the powers (whether styled administrative, legislative or judicial) and the control by higher administrative or by judicial authority of all public authorities is the ambit of administrative law in the United Kingdom. »

Ces attestations hautement autorisées et convergentes suffisent à dissiper toute hésitation.

La matière proposée à nos recherches jouit présentement en Grande-Bretagne d'une parité reconnue parmi la théorie classique des divisions du droit anglais. Elle a pour légitime auteur, retenons-le bien, le droit constitutionnel, et pour mère cette puissante entité morale qui se nomme : la force des circonstances.

Notre droit national en l'espèce, œuvre de la législation et de la jurisprudence canadiennes, peut et doit se réclamer de son ascendance britannique et aussi d'une affinité collatérale française.

Retenons, toutefois, la connexité qui existe en Angleterre entre le droit constitutionnel, administratif, et même cette autre subdivision que Dicey, nous venons de le voir, dénomme « official law ». Conséquemment, l'expression « droit administratif » assume, en Grande-

Bretagne, un sens juridique différent, sous bien des rapports, de celui que lui imprime le régime administratif français.

Sur la foi de pareils répondants, nous passerons non pas au déluge, mais à l'étude de notre arbre généalogique, dont les racines soulèvent le sol en un relief qui permet d'apprécier leur robustesse et leur cheminement. Telle sera, je l'ai déjà indiqué, la division initiale du cours. Le temps à ma disposition, ce soir, m'interdit toute autre chose que de tracer le thème du prochain entretien, et cela, dans un raccourci dont je vous prie d'excuser l'insuffisance.

LES ORIGINES DU DROIT ADMINISTRATIF.

La France offre, aux XVIe et XVIIe siècles, un modèle de centralisation administrative dont se sont inspirés plusieurs États européens. Pour l'instant, il me suffira d'indiquer que le Conseil du Roi, aux attributions diversifiées, s'arrogeait, entre autres, le droit d'évoquer devant lui tout ce qui, à un titre quelconque, s'apparentait à la gestion des affaires publiques, dessaisissant d'emblée les cours de droit commun ou même spécial, tels les parlements ou la Chambre des Comptes. Politiquement, l'ancien régime, imité en cela par ses successeurs, ne tolérait point l'intervention de la Justice dans le fonctionnement de la chose publique, maxime que le chancelier d'Aguesseau exprimait de façon quelque peu méprisante : « La robe, disait-il, ne peut mettre le sceptre en quenouille. » Pratiquement aussi, l'hérédité et la vénalité des charges judiciaires les soustrayaient au patronage royal. Tels sont les deux motifs qui inspiraient à la monarchie la volonté d'être le seul arbitre des conflits d'ordre public.

Pareille omnipotence souleva toutefois, il fallait s'y attendre, d'acerbes luttes d'influence, dont l'histoire consigne les ultimes péripéties au chapitre des guerres de la Fronde.

Quelques années auparavant, les Anglo-Saxons avaient connu la dernière phase de leurs luttes intestines contre l'autocratie royale; Charles Ier, de piètre mémoire, était tombé dans la périlleuse ineptie de remettre en question l'initiative légiférante et fiscale, graduellement arrachée aux souverains Tudor, Henri VII, Henri VIII et Élisabeth, par de grands parlementaires anglais et sous la puissante impulsion des principes démocratiques du célèbre jurisconsulte, Sir Edward Coke.

Le Conseil privé, aveuglément acquis aux caprices absolutistes de Charles Ier, s'arrogeait aussi, comme son émule français, la décision de toutes les affaires publiques par le truchement de la cour dite « Star Chamber », simple dédoublement du Conseil.

En France, les deux Frondes furent écrasées. Louis XIV triompha et avec lui son conseil connut une autorité sans précédent. En Angleterre, le Parlement remporta la victoire. Le Conseil privé perdit ses pouvoirs judiciaires, Charles Ier perdit sa couronne et sa tête.

Conclusion : si Louis XIV a dit : « L'État c'est moi », les Anglais, à l'issue de cette période sanglante, pouvaient s'écrier : « L'État c'est nous. »

De cette double exclamation, de graves conséquences ont découlé, dont nous devrons bientôt apprécier les divergences et les enseignements.

Honorable juge Jacques DUMOULIN,
de la cour de l'Échiquier du Canada,
professeur à la Faculté de Droit.

The Need for Courage

Few occasions are more rewarding for a social work educator than to be allowed to honor and welcome into the profession a new group of graduates and to render homage to the achievements and scholarship of their teachers.[1] The profound debt which all of us in social work practice and in social work education owe this young school for having enriched our profession not only within the confines of this continent but beyond its boundaries throughout the world makes it particularly pleasant and causes me to consider myself greatly honored for being invited to partake of these festivities.

The temptation is great on an occasion like this to reminisce and to extol the achievements of this school throughout the first ten years of its history. I shall resist this temptation with ease because you, who are here assembled, can bear better witness than I of this school's accomplishments for this is *your* school. In a sense as we are here honoring this school, its faculty and its students, we are also honoring you, for it is *your* support, *your* efforts, and *your* faith which contributed to its success.

Still another temptation would be to forecast the future, to predict what, in the light of the remarkable achievements of ten short years, might be the contribution of this school to social work in the future. It is easy for me to resist this temptation for I am ill equipped with the gadgets of trend analysis. Mine is neither the craft of the pollster nor the gift of the prophet.

In pondering an approach which would be fitting for this occasion of celebrating two successful accomplishments, the school's and the student body's, it occurred to me that I should confide to you some of my thinking about an urgent need in social work. I do not apologize to you for this approach to a topic although I realize that the prospect of being told about an urgent need in social work on this day of happiness and success may not exactly fill you with glee. But

[1] Address given on the occasion of the Tenth Anniversary of the School of Social Welfare, St. Patrick's College, University of Ottawa, June 6, 1959.

take heart! The need I want to discuss is not the manpower shortage in social work. The problem I want to dwell upon is not the problem of inadequate salaries, the problem of public misunderstanding or limitations in program and policies. The need I am thinking about is one that affects us all in an even more personal and intimate way than do these other shortcomings, for it is a personal ingredient of the social worker, the absence of which threatens to corrode our professional being and to destroy our integrity. The need I am thinking about is the need for courage.

The Need for Courage.

My contention is that courage is an essential attribute of the social worker and that without courage, social work is unthinkable. My contention is further that the need for courage is of two kinds: First, we must know what kind of courage is required of us and then we must choose to display courage in our professional actions. These then are the dimensions of the crisis caused by the lack of courage: ignorance about the need for courage and inability or unwillingness to display it.

The Nature of Courage.

What is the nature of the courage that we need in social work? There are several kinds of courage which we need to know and to display in our professional behavior.

Identity and the Courage to be Different.

First of all there is the courage to own up to our identity, the courage to know who we are as professional persons, the courage to accept ourselves for what we are and what we are not. We must develop a sense of our past and a sense of our future, a sense of being and a sense of becoming, or else we cannot take ourselves seriously let alone be taken seriously by others.

It takes courage to acknowledge our identity because it requires perception of the ways in which we are different from other professions and from the community at large. In order to gain a sense of identity we need to develop the courage to be different.

The Ingredients of Identity.

Our sense of identity is fashioned from many pieces. We are members of a profession whose work is rooted in scientific knowledge about man, society and their relationships. Yet we are not scientists. At the same time our profession is based on values which govern our relationships with our clients, our colleagues, the public and society itself. Yet we are not philosophers. Neither science nor values alone define our identity. But we gain a sense of our identity by realizing that it is the integration of scientific knowledge with values and ethics that characterizes the social worker. It is the creation of an internal unity, a unity within ourselves between science and values and its outward expression in the form of professional skills that defines our professional identity. As the painter's strokes reflect at one and the same time his knowledge of perspective and his aesthetic conception of the object he paints, so does the social worker's skill reflect his scientific knowledge and the values which underlie it. In quite the same sense as the painter's, our calling is an art and our sense of identity might be heightened if we can think of ourselves as artists.

We are artists not only because we blend science and values but also because the expression of this blending in the form of skill is an achievement that belongs to us and to us alone, for the performance of our skills is the expression of our creativity, the creativity of the artist. The knowledge we use and the attitudes we hold are not ours exclusively; they are the common property of the entire profession. But the way we blend them within ourselves and the way we express their fusion, that way is ours and ours alone. It is the expression of our creative selves.

Creativity — Burden and Blessing.

To be creative is an exhilarating process, an experience of tremendous meaning to the human being and surely all of us would aspire to that experience. Why then, do we need courage to be creative? We need this courage because fear of being creative seems to be as much a part of the human condition, as the desire to be creative. We need this courage because ignorance of the process of creativity seems to cause fear and uncertainty despite the individual's

wish for and the profession's expectation of creativity. Yet, the demand for creativity is inescapable for the professional social worker. It will stay with us throughout our professional career and many a times it may appear to us a burden rather than a blessing. But, if we have the courage to respond to the demand for creativity even at the risk of being found wanting, if we are willing to give of ourselves in the quest of its attainments they creatively will not be a burden but a blessing.

The Courage to Accept the Limitations of our Knowledge.

But there is more to our identity than awareness of the need to blend science and philosophy. In order to know who we are we must also know the characteristics of our science and the characteristics of our values. We must have the courage to accept the limitations of our science and our values. We must know that our science is not as thorough, reliable and comprehensive as we would like it to be. We must know that much human behavior is still terra incognita, we must realize that not all that science tells us is useful to social work. Science may not be useful because in its present form it may be too abstract, to be applicable to the phenomena of practice or because its application is incompatible with our value system.

Not that we should let our values dictate what scientific knowledge to select from the several disciplines and what not. We have no right to do this because in keeping with our values, we shall let knowledge lead us where it will. But while our values cannot tell us *what* knowledge to use they can and do tell us *how* to use it.

Knowledge always has an application potential but the purpose of science is not so much to predict and control as it is to explain the unknown. For instance, the development in theoretical physics which led to the fission of the atom in and of itself was nothing but good if our values include the tenet that adding to knowledge of the universe is good. The use to which this knowledge is put can be good or bad. If atomic power is used to destroy human lives and to endanger civilization, it is bad. If it is used to build irrigation dams for the creation of more arable land, it is good. The same principles apply to our knowledge about man and society. If we use it to *help* people it is good, if we use it to *control* people, it is bad.

The courage then which we must muster is the courage to know the limits of our knowledge, the courage to live within these limits and to acknowledge them. But at the same time we must have the courage not to settle for these limits as permanent ones, the courage to venture into unknown territory and to expand the frontiers of our knowledge, above all the courage to use our knowledge to further human wellbeing, and to enhance individual fulfillment.

The Courage of Power.

We can muster this courage more easily if we realize that knowledge confers power upon those who possess it. Are we comfortable with the awareness that ours is a position of authority, that as social workers we wield power over people's lives, power that can be used for good or for bad? In order to use it for good we need to have the courage to develop what we call professional discipline, a process of internal controls which provides safeguards against the abuse of power.

The courage to be aware of the power that is ours, by virtue of our competence, and by virtue of society's mandate to this profession is perhaps the most difficult of all types of courage to practice. It is difficult to practice because our power tempts us to derive gratification from the use of authority. Hence we need the courage to avoid the temptation of irrational authority and the easy slip from the authority of competence to the practice of arbitrary and authoritarian power.

The Compatibility of Authority and Democracy.

The courage to use our authority rationally rather than in an arbitrary fashion, can be buttressed if we recognize that authority and democracy are not mutually contradictory and that the democratic process not only permits but in fact requires the use of authority. The view that authority and democracy are incompatible with each other seems to be widespread in our culture. Those among you who are inclined to speculation in the realm of social psychology may wish to ponder why we on the North American continent and especially in the United States have so much difficulty in coming to grips with authority in the context of democracy.

The courage then to own up to our identity, to know who we are and what we are made of, requires several specific kinds of courage:

the courage to be different, the courage to be creative, the courage to recognize limitations but not to settle for them, the courage to use authority vested in knowledge and to use it *for* rather than *against* human beings. Yet there are still several other types of courage needed to achieve a sense of identity. One of them is the courage to know the sources of our difference.

The Courage to Know the Sources of our Difference.

We have said that it takes courage to be different. We may be better able to muster the courage to be different from other members of the community once we understand the sources of our difference. One source of our difference is that we not only espouse the prevailing and highly regarded values of society but also strive to practice them. The uniqueness of the individual person, the sanctity of human life, the inherent worth of the individual and his infinite capacity for growth and change, these are values held by society at large. We are not satisfied to hold these values but we go to great length to translate them into practice. At any time we choose to examine our professional behavior or submit it to examination by others we hope that these values will have come to life in our practice. By practicing what society preaches, but does not always live up to, we become in effect the conscience of the community. The voice of conscience is seldom a popular voice. To be reminded of one's shortcomings is likely to engender non-rational responses, defensive responses which may range all the way from vilification and denunciation to ridicule and isolation. As the voice of conscience we tend to be considered as outsiders and indeed must have the courage to accept ourselves as outsiders to some extent. Being human we are constantly face to face with the temptation of giving up this difficult marginal position and of joining the ranks of majority. We are tempted to mute our own plea that values that are observed on the level of advocacy only and not also on the level of practice are useless values. The temptation to be liked and to conform, rather than to be disliked and to be viewed as an outsider, understandable though it be, this temptation as social workers we have no choice but to resist. We have no choice but to resist this temptation unless we are willing to betray our trust, the mandate placed upon us by society itself that out of our knowledge, we must not only oppose

but also strive to change social policies and social practices which bespeak a violation of human values. Thus we need the courage to be both appropriately critical of society and appropriately accepting of it. The courage to live partly within and partly without the confines of society, the courage to accept this peculiar and sometimes painful vantage point to make a contribution to change.

Am I perhaps going too far? Am I advocating the courage to court unpopularity? Certainly I do not think that we should seek unpopularity for the sake of being unpopular but I do advocate that we cannot be professionally sound as social workers unless we are willing to run the risk of unpopularity. The courage to perceive ourselves clearly as humans that are not only endowed with a psyche but also are the children of our own culture entails the realization that we share some of the characteristics of a minority group and perhaps would do well to identify and observe the traits and make-up of well integrated members of minority groups. I believe that with such a conception the courage needed to be different will seem less overwhelming.

Professional Culture and Individual Freedom.

Fortunately, we are not left just to our own devices in achieving such courage. We are supported in this endeavor by the profession itself, by the culture and mores of social work. But the culture of a profession does not become our own without a price. The price we pay in order to obtain the support of our professional culture is to relinquish a portion of our own freedom.

Everybody who has been concerned in any way with professional education knows that there is a difference between what is called "lay attitudes" and professional attitudes. Each profession is constantly striving to mold its members to the ways of the profession. The recognition may be painful but the truth is that such molding in effect curtails the student's freedom of behaving in ways contradictory to those demanded by the profession. This curtailment does not deprive him of the freedom to challenge the professional ways of behaving nor of his right to improve them. On the contrary. However, the process of entry into a profession does entail an obligation and carries the expectation that the future member of the profession is willing to take

on and incorporate into his being the ways of behaving which correspond to the values of that profession. Hence, a person who enters a profession relinquishes a certain amount of his freedom. Yet this is but one aspect of the acculturation process. By making the ways of the profession his own, he also gains for himself another and perhaps more precious freedom: the freedom to use on behalf of the client all that he possesses in personal gifts, all his endowment, and all his ability. To do this, to create and gain for himself a new dimension of being, the dimension which we call the professional use of the self, he needs the courage to lose a portion of himself, the courage to yield to the ways of the profession.

Self-Awareness and Self-Acceptance.

These then are the kinds of courage that are needed to develop the additional dimensions of identity. The courage to be different and to accept difference as a way of life, the courage to resist the temptation to conform, when conformity would be betrayal, and the courage to give up a portion of one's freedom in order to gain another infinitely more precious one. With these kinds of courage goes still another one. The courage to take responsibility for ourselves, because we are the very instruments of professional service. The courage then to care for ourselves, to be concerned with our professional fitness, to keep ourselves in good repair as the instrument of service, the courage to recognize that we have a responsibility to improve the effectiveness of this instrument and also to accept its limitations. In brief, we need the courage of self-awareness coupled with the courage of self-acceptance.

The Courage of Realism.

There is still another type of courage and that is the courage to see the world around us as it really is and not as we would like it to be. This type of courage is impossible without a sense of identity. Being human we all tend to overlook unpleasant social or personal realities or to explain them away, perhaps as expressions of adverse psychological circumstances. I sometimes wonder whether our cultivation of the ability to understand, our position that "nihil humani mihi alienum est" has left us with the bland and spineless attitude best expressed in

the French adage "tout comprendre c'est tout pardonner". I think such an attitude can rob us of the power of indignation. The loss of the power of indignation coupled with the loss of the power of imagination accounts perhaps to some extent for our flight from social reform and social action. It is much easier to be complacent than to be indignant. It is much easier to be polyannish than to be imaginative. For to be indignant and to be imaginative means to be different and difference takes courage. Perhaps a look at the world around us not only from the vantage point of psychology in terms of which we tend to explain and explain away too many of our professional phenomena, perhaps a look at the world also from the vantage point of the sciences of society and culture would tell us that people act the way they do, not only because they have unmet psychic needs but also because they defend social status, because as members of caste they defend their own personal interests and have the aspirations of their power group. Such a view takes courage because it tends to jar our image of man as rational and objective and because it taxes our efforts as professionals to accept the person while maintaining and even cultivating our ability as professionals to judge his behavior and to judge it if need be as undesirable or despicable.

Conclusion.

I fear that instead of bringing you cheer I brought you a burden. Let me hasten to add that within ourselves we possess much that enables us to muster such courage. We bring with us into the field of social work a sense of commitment, a sense of compassion and a sense of faith. Faith in the plasticity and inherent greatness of the individual, compassion for the inevitable tragedy of the human existence, man's propensity to create suffering for himself and others around him, and commitment to the goals of this profession, a profession which makes it not only worthwhile and fitting but eminently desirable for us as social workers to know that to be courageous, means to be professional.

My wish then to you graduates as you enter professional life and to your mentors as they begin the second decade of service to profession and community, my wish for both is the same: my wish is that you

succeed in being artists in your professional and personal lives, that you be graced with humility in your endeavors, and above all that you be blessed with courage.

Werner W. Boehm,
Professor, University of Minnesota,
School of Social Work.

Projets de circonscriptions ecclésiastiques: vicariat apostolique pour le Nord

L'épiscopat canadien s'intéressa de bonne heure au sort des peuplades indigènes vivant au-delà des régions cultivées et peuplées du pays. Le salut de ces âmes entrait dans leur mandat.

Mgr Guigues songeait donc dès 1857 à doter ces territoires déserts d'une organisation religieuse mieux adaptée au soin de ces âmes. Il écrivait à Mgr Baillargeon le 9 mai 1857 et, parlant de la nomination d'un coadjuteur pour Mgr Taché, il ajoutait :

> Je me permettrai seulement de faire observer que cette nomination ne remplit qu'imparfaitement l'objet que Mgr Taché avait en vue; car les sauvages qui sont peut-être les plus en souffrance sont ceux qui se trouvent au nord-est du Lac Supérieur et entre le Labrador et la Baie d'Hudson. Un évêque qui serait chargé de cette œuvre, aurait une belle mission à remplir et préviendrait bien des défections qui vous affligent, me peinent, et doivent encore plus fatiguer Mgr Taché. Je signerai tout aussi volontiers la seconde demande que la première [1].

Au cours d'une réunion des évêques à Québec, en 1860, il fut question d'ériger une circonscription ecclésiastique pour le Nord et, au cours de l'été, Mgr Bourget préparait des notes à ce sujet et avait eu soin de les envoyer à Mgr Guigues.

Ce dernier répondit de Montréal même, le 23 août 1860 :

> Je vais m'empresser de faire parvenir à Mgr de Marseille les notes que vous m'avez envoyées et je ferai tout ce qui dépendra de moi pour l'engager à se rendre aux vœux des Évêques de la Province [2].

Ayant probablement relu le document, Mgr Guigues écrivait de nouveau le lendemain :

> Je pars à l'instant pour Ottawa. J'ai cru que Votre Grandeur avait gardé la copie du brouillon qu'elle m'avait envoyé.
>
> Quelques mots sur l'avantage de nommer un Religieux dans ces Missions difficiles pour Évêque me paraîtraient rencontrer la pensée des Évêques réunis à Québec [3].

[1] Archevêché de Québec, dossier D.O. 1-94. Le père Tempier, visiteur canonique, en 1851, avait déjà entrevu cette mesure. Dans ses notes sur la mission du père Nicolas Laverlochère, missionnaire à la Baie James, le visiteur se demandait de qui devait dépendre cette mission. « Est-ce du provincial ou d'un Supérieur local ? écrivait-il. — Le meilleur et même l'unique moyen à prendre, ce sera de s'informer s'il y aurait moyen d'établir deux ou trois postes dans ces pays sauvages et de former alors un vicariat. »

[2] Archevêché de Montréal, dossier Ottawa 1848-1865.

[3] *Ibid.*

Il n'en fut plus question avant 1867. Mais cette année-là, le problème fut longuement et souvent discuté. Le 11 avril, le père Henri Tabaret, provincial, écrivait au père Joseph Fabre, supérieur général. Après avoir parlé des travaux des Oblats dans les missions indiennes et de leur désir d'étendre toujours leur champ d'apostolat, le père ajoutait :

> J'ai ouï dire parfois que les Évêques pour se débarrasser de ces missions sauvages voulaient les réunir toutes pour en faire un nouveau vicariat. On prête même à Monseigneur Guigues le dessein de traiter cette question cette année en se rendant à Rome (Je ne sais toutefois rien de bien fondé là-dessus). Je ne sais si la position des Missionnaires dans ce plan serait meilleure que celle qui leur est faite dans l'état actuel des choses [4].

Le père Tabaret ne se trompait pas, car Mgr Guigues s'adressait à Mgr Bourget, le 9 mai :

> Plusieurs fois dans les réunions des Évêques il a été question de nommer un Évêque missionnaire pour tous les sauvages du Canada ou qui touchent aux terres du Canada. Le plan pour le fixer et le sujet que nous pensons devoir être un religieux nous ont embarrassé. Si vous pensiez, ainsi que Mgr de Tloa, que mon voyage en Europe serait une occasion favorable pour sonder le terrain, je m'y prêterais volontiers [5].

Il semble certain que Mgr Guigues travailla à cette affaire durant son voyage, car le Conseil général s'occupa du problème le 7 juin 1867. Il y est dit que l'évêque d'Ottawa et les autres évêques désiraient créer un vicariat apostolique à la Baie James qui serait offert aux Oblats qui jusqu'à présent étaient les seuls ouvriers dans ces pays encore inhabités. Mgr Taché croyait que ce serait pour le plus grand bien des âmes et voulait que la congrégation pût accepter ce poste d'honneur. C'était « la gloire de la Congrégation de se réserver tous ces pays du Pacifique à l'Atlantique », ajoute le conseil [6].

Un petit document conservé aux archives générales, et de la main de Mgr Guigues, est peut-être de cette époque. Sous le titre *Pour les sauvages*, on lit :

> Dans les conciles qui ont été tenus à Québec par les Évêques de province il a été question à diverses reprises de nommer un Évêque pour desservir uniquement les Sauvages du Canada. Cette mesure m'a toujours paru très juste, mais je tenais à ce que l'on ne prît aucune décision avant de connaître la pensée du t. Rév. Sup. Général.

[4] Archives générales O.M.I., dossier Tabaret.
[5] Archevêché de Montréal, dossier Ottawa, 1848-1865, et *Registre des Lettres* (Ottawa), vol. 9, p. 407.
[6] Page 224 (archives générales O.M.I.).

Il est certain que si un Évêque était nommé pour cet objet, l'œuvre serait bien mieux faite, bien des Sauvages se convertiraient ou se soutiendraient, car des secours plus nombreux leur seraient accordés.

Le temporel offre une difficulté, mais cependant, elle n'est pas majeure, car on sait que ces missions enrichiront la communauté spirituellement plutôt que temporellement. D'autre part la lettre du p. Lebret indique suffisamment que l'on peut trouver des ressources, et il est certain que la prop. accueillerait une demande de ce genre [7].

Le 25 septembre 1867, Mgr Turgeon écrivait à Mgr Guigues sur le vicariat apostolique :

J'ai reçu hier les bulles de Mgr Walsh nommé Évêque de Sandwich, que je lui ai expédiées sur le champ.

Je ne sais quand aura lieu sa Consécration, mais il me semble que l'on pourrait attendre cette circonstance pour traiter la grande question de l'établissement d'un Vicaire apostolique dans les régions du Nord qui n'appartiennent à aucun Évêque de la province.

En attendant, je prie Votre Grandeur d'étudier la question et de former le plan de cet établissement comme si c'était votre affaire à vous seul; car véritablement, vous êtes le seul capable de suggérer les moyens de le faire réussir et les autres Évêques ne peuvent que vous donner leur appui auprès du S. Siège [8].

Le 17 octobre, le père Vandenberghe avait envoyé une longue lettre au supérieur général, dans laquelle il expliquait tout au long les projets en cours.

A Ottawa plusieurs questions graves m'y attendaient. Monseigneur Guigues m'a fait le plus gracieux accueil possible et dans les affaires, Sa Grandeur se montre assez conciliant. Vers la fin de ce mois les Évêques du Canada seront réunis à Toronto pour le sacre de l'Évêque de Sandwich : l'on doit y traiter la question du nouveau vicariat et Monseigneur d'Ottawa me posa la question. D'abord il aurait voulu que je détermine les conditions auxquelles la Congrégation voudrait accepter le Vicariat. J'ai décliné ma compétence dans cette affaire n'ayant pas qualité pour proposer ni pour accepter. J'ai ajouté que probablement vous-même vous attendriez les propositions que Nos Seigneurs croiraient devoir faire. Après cela je me suis prêté à examiner l'affaire comme concernant la province en particulier et au point de vue de l'intérêt de la Congrégation. Le Rév. Père Tabaret fut aussi présent à notre entretien. Je crois que c'est Monseigneur d'Ottawa qui aura voix prépondérante dans le conseil des Évêques et que ceux-ci attendent les propositions de Sa Grandeur. Il y a deux plans bien différents l'un de l'autre. Le premier serait d'établir le Vicariat sur les confins de la terre habitée pour en faire avec le temps un évêché régulier. Le second plan serait de créer un vicaire apostolique qui se consacrerait aux populations sauvages en allant s'établir sur leurs terres. Pour le premier projet il s'agissait de s'emparer du Désert et de Témiskaming. Établi au Désert, le Vicaire pourrait

[7] *Ibid.*, dossier Ottawa, Evêché.

[8] *Registre des Lettres* (Québec), vol. 29, p. 83.

surveiller la colonisation qui s'établira le long d'une route nouvelle que l'on doit ouvrir depuis les Trois Rivières, jusque vers le haut de l'Ottawa. En même temps le nouvel évêque prendrait soin des sauvages de l'intérieur. Ce projet est bien beau; mais il devrait se faire aux dépens de la Congrégation. Cette route traverse tous les bois où sont les chantiers et naturellement cette œuvre nous échapperait. Ensuite malgré toutes les conventions que l'on ferait, nos propriétés du désert seraient perdues pour la Congrégation.

Nous avons combattu ce projet, et s'il doit s'exécuter nous préférerions voir ce nouvel évêché s'établir au Lac Saint-Jean sans qu'il soit confié à la Congrégation : cet évêque ayant tous les sauvages sous sa juridiction exclusive, la Congrégation pourrait s'entendre avec lui et continuer ses œuvres dans le haut de l'Ottawa.

Le second projet correspond mieux à l'idée première que nous en avions et je crois aussi à votre propre pensée. Ce vicariat nouveau comprendrait les terres qui sont au-delà des limites du Canada, c'est-à-dire au delà de la hauteur des terres entre le Saint-Laurent et la Baie d'Hudson. Le Vicaire irait s'établir au milieu des sauvages dans l'endroit qui serait jugé le plus convenable et travaillerait à établir autant de postes qu'il en faudrait pour la desserte de ces diverses tribus. D'après les données que j'ai pu recueillir, mais qui sont fort incomplètes, il s'agit de créer au plus six, sept ou huit postes et d'entretenir douze ou quinze missionnaires. Dans ce projet les établissements du Désert et de Témiskaming ne feraient pas partie du nouveau vicariat. Aussi tout serait à créer. Il faudrait qu'avant tout les évêques du Canada s'occupassent de deux fondations et qu'ensuite ils fassent inscrire la mission sur les livres de la Propagation de la Foi. Ici une difficulté se présente : l'on voudrait que la Congrégation commençât l'œuvre et fît ensuite sa demande d'une allocation à la Propagation de la Foi. J'ai demandé à Monseigneur comment cette demande serait accueillie par l'Œuvre de la Propagation. N'y a-t-il pas à craindre que l'Œuvre renvoie toute cette affaire aux Évêques du Canada : cette crainte est légitime à cause des difficultés qui existent entre l'Œuvre et les Évêques du Canada. J'ai dit à Monseigneur que si nous recevons un secours extraordinaire du Canada pour fonder un ou deux postes, et qu'ensuite une allocation annuelle nous est assurée, probablement vous accepteriez cette nouvelle mission. En conséquence j'ai émis cette pensée que peut-être il vaudrait mieux pour le moment que les évêques donnassent simplement pleine liberté à nos missionnaires en leur fournissant un secours raisonnable et de ne créer un vicariat que lorsque nous aurons fait une demeure au Vicaire. Pour le moment les missions sauvages ne peuvent compter que sur une somme de 4.400 frs et encore il y a souvent des difficultés : évidemment on ne peut rien entreprendre avec ces faibles ressources. Vous savez, mon Très-Révérend Père, comment les évêques se renvoient sans cesse le gâteau. Veuillez, s'il vous plaît, me faire connaître si vous approuvez mon attitude dans cette affaire [9].

Cette lettre fut examinée au Conseil général du 2 novembre. De

[9] Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe.

son côté, le général, qui avait pris connaissance de la correspondance parvenue à la maison générale, écrivait à Montréal, le 11 octobre :

> Le p. Aubert a dû vous écrire pour les affaires. Je ne puis cependant me priver de la satisfaction de vous dire moi-même ma pensée sur la question du vicariat à établir. Nous n'avons aucune proposition à faire, nous ne demandons pas du tout que ce vicariat soit créé encore moins que nous en soyons chargés. C'est aux évêques à voir ce qu'ils veulent faire et ce qu'ils ont à proposer. Quand des propositions seront faites nous les examinerons et nous verrons si nous pouvons les accepter. Jusque là nous n'avons rien à dire encore moins à faire. Nous consentirons jamais à nous dépouiller de l'établissement du Désert ni de celui de Témiskaming et nous n'accepterons un vicariat que quand on lui aura assuré et garanti des ressources sérieuses : nous ne pouvons pas davantage introduire nous-même pour ce nouveau vicariat une demande de secours auprès de la prop. de la foi. Ce vicariat nous ne le désirons pas, bien loin de là nous ne l'accepterons [que] s'il est acceptable mais rien qu'alors. Je comprends très bien que d'autres veuillent se débarrasser mais nous avons eu et avons encore assez d'embarras sans en désirer de nouveaux. Tenez ferme là dessus [10]...

Le 2 novembre 1867, le père Vandenberghe envoyait une longue lettre à Mgr Guigues :

> Je viens de faire visite à l'Évêque de Montréal et sa grandeur m'a entretenu du projet de Vicariat à examiner dans la réunion de Toronto. Je n'y pensais pas dans ce moment quand Mgr a entamé cette question avec une préoccupation sensible. Il paraît incliné à préférer un vicariat qui s'établirait sur une terre colonisable et dans un pays qui offrirait quelques ressources. D'après l'évêque de Montréal la résidence la plus favorable pour le Vicariat serait dans son diocèse du côté du St Maurice. Aussi Mgr vous n'êtes pas le seul qui réclamiez l'honneur de loger le nouveau vicaire. Ce qui me presse à vous écrire aujourd'hui même, c'est que Mgr de Montréal me presse de me rendre à Toronto et vraiment j'éprouve quelque répugnance à m'y rendre. D'abord n'ayant pas qualité pour agir au nom de la Congrégation, je ne puis rien répondre. Ensuite le projet tel qu'il est présenté, ou semble devoir être présenté, ne me paraît pas avantageux pour la congrégation. Si je puis ajouter autre chose Mgr, je ne voudrais pas que ce soit là une question personnelle. Votre Grandeur a bien voulu dire que certaine candidature avait été éloignée, cependant certaines rumeurs ne la rejettent pas absolument. Je crois donc être autorisé à ne pas me montrer dans le haut Canada.
>
> ... Si vous vouliez, Mgr, m'adresser vos bons avis, je vous serais bien reconnaissant. Il me semble que vous pouvez mieux que moi donner à nos Seigneurs tous les renseignements désirables. Nos intérêts confiés à votre amour pour la congrégation et pour nous tous, ne me donnent pas d'inquiétude [11].

10 Archives provinciales O.M.I., *Correspondance*, vol. 1, p. 192.
11 *Ibid.*, dossier Montréal.

Le père Vandenberghe craignait la mitre et avec raison. Mgr Guigues avait sans doute fait des propositions précises au provincial et celui-ci les avait transmises à la maison générale. Le Conseil général étudia ces propositions le 2 novembre. On prenait note que l'évêque d'Ottawa avait soumis au provincial deux projets pour la création d'un nouveau vicariat : placer le vicariat sur les confins de la terre habitée pour en faire ensuite un diocèse ou bien ériger un vicariat exclusivement pour les populations indigènes. Le premier plan semblait plus inacceptable, car il valait mieux pour commencer s'établir dans quelques postes des terres arrosées par les rivières tombant dans la Baie James, et puis ériger plus tard un vicariat apostolique lorsque l'œuvre serait déjà établie, pourvu que les évêques du Canada donnassent moyen de créer ces postes, puisque les ressources ne le permettaient pas. Les *minutes* du Conseil terminent par ces mots : « Le conseil entre dans les vues du Provincial [12]. »

Le père Aubert, assistant général, écrivait dès le 4 novembre 1867 au père Vandenberghe pour lui faire part des délibérations tenues par le Conseil général le 2 novembre :

> Le conseil partage votre manière de voir sur tous les points et on ne peut qu'approuver votre manière d'agir dans cette circonstance. Les Évêques tout en voulant le bien cherchent cependant à se débarrasser d'un fardeau qui les gêne pour le jeter sur nos épaules. Les supérieurs sont comme des pères de famille qui ne doivent accepter une position qui impose des charges qu'autant qu'on leur fournit le moyen de la remplir honorablement. Autrefois le missionnaire de Témiskamingue et Abbitibbi recevait 150 £. Le p. Laverlochère en faisant de plus Albany et Moose ne recevait pas davantage. La mission du St Maurice coûtait 175 £. Pour nous on la réduit à 150. C'est la pensée du T.R.P.G. qu'il n'y a pas lieu encore d'établir un vicariat au milieu des sauvages dans la partie dont vous parlez. Encore pas un vicariat a priori. Le meilleur est qu'on fixe des postes et qu'on nous en donne les moyens [13].

Le père demande ensuite au provincial de considérer les frais de voyage, d'entretien, d'installation et que la vie de missionnaire apporte des infirmités précoces.

On refusait donc le vicariat tel que proposé.

Le père Aubert écrivait encore :

> Les deux plans dont l'évêque d'Ottawa vous a parlé au sujet de la création d'un nouveau vicariat qui lui enlèverait une partie de son diocèse

[12] Page 236.

[13] Archives provinciales O.M.I., *Correspondance*, vol. 1, p. 146.

qui l'embarrasse le plus ont été examinés en conseil. Partez du principe que les évêques tout en voulant le bien, cherchent à se débarrasser du fardeau pour le mettre sur nos épaules avec le moins de sacrifice possible pour leur bourse. Dans le passé nous avons agi en enfants, ne nous laissons plus emporter par l'enthousiasme, n'acceptons donc qu'à des conditions avantageuses pour nous. Il est bon que les sujets ne soient animés que par le sentiment de zèle, les supérieurs en pères de famille ne doivent accepter de charges qu'avec les moyens d'y suffire. Autrefois le missionnaire de Témiskaming recevait 150 £, et le p. Laverlochère allant jusqu'à Albany et Moose n'eut rien de plus, ce qui suffisait pour le voyage, devant encore suffire pour son entretien durant l'année. La mission du St Maurice coûtait 175 £, c'était un curé, on la réduisit à 150 £ pour nous, y compris l'entretien durant l'année. Et quand ces missionnaires sont infirmes ils tombent à notre charge. Dans les circonstances actuelles l'on a besoin de nous, voyons si les conditions sont acceptables. Le 1er plan proposé pour établir le vicariat, à la rivière au désert n'est qu'un moyen très clair de faire peser sur nous les frais de fondation. Comme je le pense et c'est la pensée du t.r.p. G. il n'y a pas lieu encore de créer un vicariat au milieu des sauvages. Le mieux est de créer des postes et que l'on nous en donne les moyens. Le p. Laverlochère aurait dû s'établir près de la mer. Ne craignez pas que l'on appelle d'autres religieux qui soient plus coulants, ils n'accepteront pas. Ce serait mieux que d'autres fassent un travail à bon marché. Vous avez un calcul à faire 1° frais de voyage 2[°] frais d'entretien et de nourriture 3[°] frais d'installation. En outre comme le missionnaire est sujet à des infirmités précoces il faut un certain excédent [14].

Le lendemain, Mgr Guigues écrivait au provincial qu'avant de partir pour Rome il avait vu Mgr de Montréal qui l'avait beaucoup encouragé pour ce vicariat; il y voyait de grands avantages et il l'autorisait à en parler en son nom à Rome et au supérieur général des Oblats, mais il ne fut pas alors question de l'endroit où il fallait le placer. Mgr Guigues dit ensuite au père Vandenberghe qu'il doit se rendre à Toronto où cette affaire sera discutée [15].

Je reçois votre lettre et j'y réponds immédiatement. Avant mon départ pour Rome j'avais vu Mgr l'Évêque de Montréal et je lui avais parlé du Vicariat pour les Sauvages du Nord du Canada. Sa Grandeur avait beaucoup insisté sur les avantages qu'elle voyait et m'autorisa et m'encouragea à en parler en son nom à Rome et au R.P. Supérieur Général des Oblats. Mais il ne fut pas question alors du lieu où il pourrait être placé. Je ne suis pas cependant surpris de ce qu'il vous a dit sur les avantages de le placer dans un endroit où l'on trouverait quelques ressources, indépendamment de celles de la propagation de la foi; car on ne peut pas se dissimuler que les œuvres augmentent sur tous les points du globe et que les ressources n'avancent pas en proportion. Je ne vois pas

[14] *Ibid.*, p. 194-195. On trouve deux copies de cette lettre dans le *Registre des Correspondances*; la seconde est plus détaillée.

[15] Archives provinciales O.M.I., dossier Ottawa, 1re maison, évêché.

d'absolue nécessité à ce que vous veniez à Toronto, mais il me paraîtrait cependant avantageux de vous trouver dans cette occasion en rapport avec tous les Évêques de la province et peut-être de quelques-uns des États-Unis. La position que vous auriez à prendre sur la question du vicariat serait de repousser les plans qui ne seraient pas admissibles, s'il en est présenté quelqu'un de ce genre, quant aux autres de promettre de les référer au Supérieur Général. Si vos occupations ne vous permettent pas de vous y rendre, je traiterai la question aussi bien qu'il me sera possible, je crois que Mgr de Montréal en proposant la limite Nord de son diocèse s'engagerait à faire beaucoup pour ce nouvel établissement, car sans cela son plan me paraîtrait peu réalisable.

Je ne suis pas surpris qu'avec le petit nombre d'ouvriers que vous avez sous la main, vous n'éprouviez beaucoup d'embarras pour le placement des sujets, mais je crois que lorsque vous aurez acquis une connaissance des lieux et des personnes, vous ferez bien de régler et de décider d'après cette connaissance, sans trop vous embarrasser des demandes et des réclamations, car vous savez qu'avec les meilleures intentions, chacun est porté à s'occuper de son œuvre et à s'inquiéter médiocrement de celle des autres [16].

Le 7 novembre, à la suite d'une demande de Mgr Bourget, le père Vandenberghe lui faisait parvenir quelques renseignements sur les projets en cours :

Votre Grandeur a voulu me demander quelques notes sur les Missions que nos Pères desservent au Nord du Canada. Comme je ne puis moi-même me rendre à Toronto et que je me vois privé de l'honneur et de l'avantage d'offrir mes respects à NN.SS. les Évêques, j'ai pensé que je devais au moins y envoyer un représentant de la Congrégation des Oblats. Le Rév. Père Tabaret qui est parfaitement renseigné sur toutes nos affaires s'y rencontrera avec Votre Grandeur et pourra suppléer à l'insuffisance de ce que je puis écrire par cette lettre.

1° Une première difficulté se présente souvent à nos Pères quand ils songent à organiser les missions des Sauvages. Ils ignorent les limites des districts dans lesquels ils doivent exercer leur zèle. Je crois tout d'abord que nous pouvons regarder comme formant une mission à part toutes les côtes du Labrador et du golfe Saint-Laurent, et en effet ce service ne peut se faire que par le Saint-Laurent.

2° Du côté de l'Ouest les limites sont complètement incertaines. Si l'Évêque de Saint-Boniface n'est chargé de ce côté que des terres arrosées par les eaux qui vont se décharger dans la Baie d'Hudson au cap Henriet, il y a encore une immense étendue de pays qui au moins géographiquement dépendrait des diocèses du Canada, c'est-à-dire tous les pays arrosés par les eaux qui se déchargent dans la baie de James.

3° Rien n'est parfaitement déterminé non plus du côté de la hauteur des terres vers les sources de la Gatineau et du Saint-Maurice : l'on ignore souvent à quel diocèse appartiennent les divers postes des sauvages.

4° D'après l'opinion générale, de nos pères, la population totale de ces contrées non compris les côtes du Labrador, ne dépasse pas 12.000 âmes,

[16] *Ibid.*

peut-être pas 10.000. Sur ce nombre, il y a de 2.500 à 3.000 catholiques. Les Protestants n'ont pas plus de 600 à 1.000 adhérents parmi les sauvages.

5° Les sauvages sont disséminés par groupe de 20, 30, 40 familles 100 au plus. Pour les évangéliser tous d'une façon régulière, il faudra 6, 7, ou 8 établissements où le missionnaire réside, c'est-à-dire qu'il faudrait un personnel de 12 à 15 missionnaires.

6° Le service de ces missions exige nécessairement trois centres d'opération. L'un pour desservir les postes éparpillés sur les deux rives Est et Ouest de la Baie James. Le second centre pour visiter les sauvages de l'intérieur vers l'Est du lac Témiskaming, ceux qui habitent vers la hauteur des terres et le long du Saint-Maurice. Un troisième centre d'opération serait nécessaire pour soigner les sauvages qui sont à l'ouest du lac Témiskaming et qui s'étendent considérablement vers le sud.

7° Le point le plus central de ces diverses missions serait naturellement le fort Moose; mais la place est prise par un ministre protestant et tous les sauvages de l'endroit sont protestants. Après Moose, le fort qui paraîtrait le plus propre à créer un centre provisoire serait le fort de Rupert, qui communique assez facilement avec Moose, où il faudrait quand même posséder un pied à terre en attendant que l'on puisse supplanter les intrus.

8° Ces missions exigent de grands sacrifices personnels de la part des Missionnaires : leur vie doit être une vie d'abnégation et de plus ils ne doivent pas craindre les fatigues des longs voyages.

9° L'entretien de ces missions doit être calculé, ce me semble, d'après nos missions de la Saskatchewan et de la Rivière Mackenzie. L'entretien ordinaire d'un missionnaire variera de 300 à 400 F. et puis il faut tenir compte des frais de construction et même de culture là où elle est possible : tenir compte aussi des voyages extraordinaires que certaines éventualités rendent inévitables.

Voilà Monseigneur quelques notes que je crois à peu près exactes d'après les renseignements divers que j'ai tâché de recueillir auprès de ceux de nos pères qui visitent ces pays, mais aucun d'eux n'a une connaissance générale de la contrée, chacun ne connaît que la partie qui lui est spécialement confiée.

Je vous prie, Monseigneur, de vouloir bien bénir nos missionnaires dont je connais tout le dévouement : toute leur ambition est de vivre et de mourir auprès de ce petit troupeau, bien petit, tout inconnu. Vous ne me refuserez pas non plus, Monseigneur, une bénédiction en agréant mes sentiments les plus respectueux.

J'ajoute ici une note sur la population de nos missions et des postes de la Baie d'Hudson.

Postes catholiques	population	Postes protestants	population
1. Albany	500	1. Albany	150
2. Abbitibi	350	2. Ruperts House	200
3. Témiskaming	250	3. Moose	250
4. Grand Lac	200		
5. Waswanipi	100		600
6. Mikiskan	60	Postes non visités	
7. Wemontachin	300	1. Mattawagamang	

Postes catholiques	population	Postes protestants
8. Désert Maniwaki	450	2. Rivière Brunswick
9. Mattawan		3. Mistassini
Fort William	350	4. Great Whale River
		5. Little Wales River
	2560	6. Fort Georges
		7. Hannabay

Remarquez que dans la population catholique l'on compte les sauvages du désert et ceux de Mattawan.

Je ne crois pas qu'aucun des postes non visités dépasse 200.

Le Rév. Père Babel résume ses travaux et ses observations comme il suit.

1° Il a donné quatre missions sauvages; il y a eu 39 baptêmes d'adultes et 66 enfants de parents infidèles; quatre nouveaux postes ont été visités La Rigolette, New River, Winnaukapau et Petatsekapau.

2° Le voyage a duré cinq mois et demi : la distance parcourue est de 2371 milles, dont 1112 ont été faits en canot, 450 en goélette et 1050 en steamer.

3° Les conclusions du père Babel sont celles-ci :

1) Il est inutile d'avoir une résidence dans ces parages.

2) Il faudra une chapelle à Sandy Lake, grand lac très poissonneux. Les sauvages, les commis comme les missionnaires demandent cette chapelle. Le lac de Petatstekapau autrefois très poissonneux est maintenant ruiné.

3) Il faudrait une autre chapelle à Rigolette.

4) Il serait nécessaire d'empêcher de monter de la boisson dans le bois.

4° Chiffres pour calculer la population :

Mingan 412 âmes soit 107 familles
La Rigolette : 000
New River 16 familles
Petatstekapau 173 âmes (Naskapis des terres boisées)
Naskapis des terres arides, 220 âmes
Winnaukapau, 000 [17].

En faisant parvenir une copie de ce rapport au père Aubert, le provincial notait :

Il m'a paru nécessaire de vous en donner connaissance. Je suppose que l'on soumettra au Père Général ce qui aura été décidé dans la réunion de Toronto au sujet du nouveau Vicariat à fonder. Ce rapport est un peu exagéré dans ce que je dis de la population : ma conviction est que la population totale ne s'élève pas à 5.000 : en comptant 2.500 Catholiques je dois compter ceux du Désert et ceux qui sont sur la route de Témiskaming à Ottawa. Les missions sauvages sont donc une bien mince chose quant à l'importance numérique [18].

[17] Archives générales O.M.I., dossier Baie d'Hudson, Rapports, et archevêché de Montréal, dossier Oblats.

[18] Archives provinciales O.M.I., *Correspondance*, vol. 1, p. 142.

La réunion eut lieu à Toronto, tel que prévu, à l'occasion du sacre de Mgr Pinsonneault, et Mgr Guigues en donnait le résultat au père Vandenberghe, le 16 novembre. Les idées de Mgr Guigues ne tomberaient pas dans un terrain fertile si l'on considère l'atmosphère générale qui prévalait.

Mgr Guigues disait en substance qu'il avait été question dans la réunion des évêques du vicariat à créer dans le nord des diocèses de Québec, de Trois-Rivières, de Montréal et d'Ottawa. On avait d'abord cherché à en trouver les limites les plus convenables et ensuite à déterminer ce que chaque diocèse pourrait faire dans l'intérêt du vicariat. Il demandait alors au provincial de soumettre le projet au supérieur général des Oblats et de lui donner la réponse qu'il devait transmettre aux évêques. Ceux-ci croyaient que dans le moment il suffirait de faire deux établissements pour les Indiens, l'un à l'est de la Baie d'Hudson et l'autre dans la partie est du vicariat. Dès que les premières démarches pour fonder ces établissements auraient été faites, le provincial toucherait la somme ou une partie de la somme promise par les évêques, même avant la nomination du vicaire par le Saint-Siège. Le vicaire pourrait faire des quêtes dans les diocèses de Québec et de Montréal. Mgr Bourget non seulement ne s'y opposerait pas, mais il avait dit qu'il l'inviterait. On donnerait au vicariat les limites suivantes. Il serait borné au sud-est et au sud par les diocèses de Hâvre-de-Grâces (Terre-Neuve), de Rimouski, de Québec, de Trois-Rivières, de Montréal et d'Ottawa, à l'ouest par le diocèse d'Ottawa et la baie d'Hudson et au nord par le détroit d'Hudson et la baie de Baffin jusqu'au diocèse de Hâvre-de-Grâces.

Il serait à désirer que le vicaire s'occupât de tous les Indiens du nord des diocèses avoisinant le nouveau vicariat. Voici la souscription annuelle proposée par les évêques et devant durer trois ans : Québec, $600; Montréal, $800; Ottawa, $100; Kingston, $100; Toronto, $100, et Trois-Rivières, $200. Rien n'avait été fait auprès de la Propagation de la Foi de France, ce serait sans résultat et le nouveau vicaire pourrait le faire plus facilement quand il donnerait tous les détails sur la somme votée et sur les secours que l'on pourrait raisonnablement attendre des diocèses de Québec et de Montréal par suite des prédica-

tions. Les sommes déjà allouées pour les missions indiennes continueraient à être remises au provincial pour les missions déjà établies [19].

Le 15 novembre, Mgr Turgeon écrivait au cardinal Barnabo, préfet de la Propagande. Après avoir annoncé le sacre de Mgr Walsh, évêque de Sandwich, l'archevêque de Québec ajoutait :

> Nous avons profité de la circonstance pour traiter quelques questions importantes : entre autres, celle de la division de notre province ecclésiastique, dont la décision a été remise à notre prochain Concile provincial, qui aura lieu, si Dieu le permet, le printemps prochain : et de plus celle de l'établissement d'un Vicaire Apostolique chargé d'évangéliser les pauvres sauvages qui habitent les forêts immenses qui se trouvent entre les diocèses du Bas-Canada et la Baie d'Hudson : établissement que nous avons résolu de demander au S. Siège, sans délai, et pour le soutien duquel, chacun de nous a souscrit une somme proportionnée à ses moyens [20].

Le 21 novembre, le père Tabaret, s'adressant au provincial, affirmait que si les Oblats acceptaient le vicariat, les évêques désiraient que le supérieur général désignât lui-même le vicaire qu'ils présenteraient au souverain pontife [21].

Le vicariat proposé était, on le voit, un territoire immense s'étendant de la Baie James à Terre-Neuve, dans un pays presque inaccessible et les ressources promises pour le court espace de trois ans, consistaient en somme en peu de chose.

Le 20 novembre, le père provincial envoyait une longue lettre au père Fabre.

> J'avais pensé que les Évêques réunis à Toronto après avoir délibéré ensemble sur le nouveau vicariat à fonder, vous auraient fait parvenir directement le résultat de leurs délibérations. Aussi j'ai été étonné de recevoir moi-même cette communication de la part de Monseigneur d'Ottawa. Je vous envoie une copie exacte de la lettre qui contient les propositions faites par les Évêques du Canada. J'ai acquis la conviction certaine que toute cette affaire a été conçue et dirigée uniquement par Monseigneur Guigues; les autres Évêques n'ont fait que donner leur appui et leur consentement. Je n'ai pas encore répondu à Sa Grandeur, parce que je ne sais pas encore quelle position je dois prendre dans cette affaire : si je dois tout simplement accuser réception de la lettre, ou bien si je dois lui faire mes observations.
>
> Les propositions qui sont faites ne parlent que de la fondation de deux établissements sur les terres des sauvages. C'est fort bien et avec les ressources que l'on offre, ces deux établissements se feraient assez facilement. Il n'est pas dit du tout quelle est la nature du vicariat à

19 *Registre des Lettres* (Ottawa), vol. 9, p. 414 et suiv.
20 *Registre des Lettres* (Québec), vol. 29, p. 104.
21 Archives provinciales O.M.I., dossier Université d'Ottawa 1867-1869.

établir, ou si le vicaire doit être pris dans la Congrégation. Dès que le Vicaire est choisi dans la Congrégation qu'il s'agisse des sauvages seulement ou qu'il faille s'occuper des colons, il faudra une administration séparée de la province du Canada. Si l'Évêque n'est pas membre de la Congrégation, ce qui suppose une œuvre des colons, la province du Canada pourrait continuer ses missions sauvages.

C'est vrai que l'on n'assure des ressources que pour trois ans : ce temps suffit pour faire les deux fondations dont il est fait mention. Ensuite l'on s'arrangera selon que la divine Providence le voudra. Je suis bien aise que Nos Seigneurs aient compris la difficulté qui existe vis à vis la propagation de la Foi.

Les limites assignées sont bien vagues, mais ce serait l'affaire du Vicaire, qui se ferait préciser les pays de sa juridiction.

Les Évêques prennent un moyen terme : en créant quelques postes ils préparent les choses pour former un vicariat régulier. Pour le moment les Évêques n'offrent pas un vicariat; mais uniquement deux nouvelles fondations et puis des ressources fixes au moins pour trois ans. En acceptant, la Congrégation s'engage [22].

Les informations fournies par le père Vandenberghe ne sont pas parfaitement exactes, car il s'agit d'un véritable vicariat, comme le montre la lettre du père Tabaret, le 21 novembre, mais que le provincial n'a pas encore reçue. Il corrigera son erreur dans une lettre au père Fabre, le 28 novembre 1867. Les évêques veulent que le supérieur général désigne le vicaire.

Je vous signale cette circonstance et parce qu'elle est très importante et parce que Monseigneur Guigues m'a chargé de le faire.

Il faut savoir, mon Très-Révérend-Père, que j'avais envoyé le Père Tabaret à Toronto pour y représenter la Congrégation. L'on m'avait pressé d'y aller moi-même, mais j'avais une affaire à régler à Québec par rapport aux écoles, dont les Frères Viateurs deviennent propriétaires. D'autre part le Père Tabaret avait demandé des fonds pour son Université au Gouvernement de la Province qui siège à Toronto. Ce bon Père ne m'a pas écrit un seul mot de ce qui s'est fait et enfin je reçois ces lignes sans aucune explication. J'aurais cependant voulu connaître quelque chose de plus. Pour le moment j'attends que l'on me parle, toujours prêt à répondre comme par le passé puisque vous approuvez mon attitude. J'ai simplement accusé réception de sa lettre à Monseigneur Guigues en ajoutant toutefois que ma pensée était que la Province pouvait surveiller les missions de la Baie d'Hudson et qu'un nouveau vicariat n'est pas dans les intérêts de la Congrégation; que du reste je transmettrais à Sa Grandeur la lettre du Supérieur Général dès qu'elle serait arrivée [23].

Le père Vandenberghe se montra pourtant favorable à ce projet de vicariat le 22 novembre 1867. Dans une lettre à Mgr Guigues, il

[22] Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe. On l'a vu plus haut, Mgr Turgeon avait affirmé que l'évêque d'Ottawa était seul capable de faire réussir l'entreprise.

[23] *Ibid.*

affirmait qu'il avait transmis au supérieur général les propositions relatives à deux nouveaux postes à créer sur les terres des Indiens et il ne croyait pas que le supérieur général s'opposerait. Avec la souscription promise et la latitude que l'on laissait aux Oblats, cela permettrait, il l'espérait, de faire les établissements projetés. Le personnel présentera cependant des embarras et il faudra du renfort d'Europe. On se chargera de tous les Indiens de la Baie d'Hudson, mais le provincial se dit convaincu qu'on pourra le faire sans qu'un Oblat soit vicaire apostolique, surtout si le vicariat doit comprendre les terres de colonisation [24].

L'attitude du provincial ne semble pas parfaitement claire et on a l'impression qu'il joue un rôle dangereux, disant oui à Mgr Guigues et disant non à la maison générale. D'ailleurs, on connaît la répugnance éprouvée par le père Joseph Fabre et par son administration générale dès qu'il était question d'élever un Oblat à la dignité épiscopale.

La correspondance du provincial reçue à la maison générale, le Conseil en prit connaissance, le 13 décembre. En dépouillant les lettres du Canada, il y avait celle de Mgr Guigues relativement à la réunion des évêques de Toronto sur le vicariat apostolique dans la région nord des diocèses de Rimouski, de Trois-Rivières, de Québec, de Montréal et d'Ottawa, c'est-à-dire du Labrador à la Baie d'Hudson. Le provincial le trouvait peu acceptable. Le Conseil ne voulant pas se prononcer, il référait l'affaire au Canada pour que le Conseil provincial regardât plus immédiatement cette question et le Conseil général se prononcerait quand il aurait reçu le procès-verbal du Canada [25].

Cette décision avait dû être prise après réception de la lettre du père Vandenberghe, datée du 20 novembre. Celle du 6 décembre semble avoir modifié les pensées de l'administration générale. Le Conseil examinait de nouveau le problème, le 27 décembre. Après avoir refait l'histoire de la question et étudié la proposition de l'épiscopat, le Conseil notait que les pères Vandenberghe et Tabaret étaient favorables, car cela attirerait de la considération, de la sympathie et des sujets. On décidait cependant d'attendre les délibérations du Conseil provincial [26].

[24] Archives provinciales O.M.I., dossier Plattsburgh 1867-1869.
[25] Page 209. Chacun se renvoyait la balle !
[26] Page 244.

Le père Vandenberghe avait en effet écrit au père Aubert, le 6 décembre :

> Quant à la question du Vicariat, l'on attend la réponse du Supérieur Général à la lettre de Monseigneur Guigues. Qu'en arrivera-t-il ? L'on croit ou l'on semble croire que c'est chose faite. Je n'ai pas encore eu l'occasion de m'expliquer à ce sujet; mais appuyé comme je le suis, je puis parler haut et paraître exigeant. Le fin mot de la question est toujours celle-ci. Les Évêques voudraient que ce nouveau vicariat fût adopté par la propagation de la Foi, sans que eux-mêmes ils aient aucune charge à supporter; ils aiment à garder ce qu'ils ont. Cependant l'Évêque de Montréal ne calcule pas comme les autres [27].

Nous ne trouvons pas la lettre du provincial, où selon le Conseil général il aurait été favorable au projet.

Le 30 décembre, le père Aubert s'adressait au père Vandenberghe lui demandant de réunir son Conseil extraordinaire (il avait été nommé provincial, le 18 août 1867 [28]) relativement au nouveau vicariat, d'en envoyer le résultat à la maison générale ainsi que les motifs qui influenceraient la décision [29]. Il ajoutait que le Conseil général n'était pas favorable au vicariat apostolique. Son opinion personnelle consistait en ceci : comment un homme, quelque actif qu'il puisse être, pourrait-il visiter tout le pays situé entre le Labrador et la Baie d'Hudson ? De quoi vivront les missionnaires ? Il faut aussi considérer la pénurie de sujets et de ressources. Puis si l'œuvre venait à ne pas prospérer, la Congrégation assumerait tous les reproches et la honte de l'échec. Il est pourtant certain que l'on ne peut reprocher aux Oblats de manquer de zèle. Le père terminait sur cette phrase, que nous approuverions bien volontiers : « Quant à l'ambition d'avoir toutes les missions sauvages de l'Atlantique au Pacifique sans solution de continuité, il ne faut pas s'y laisser prendre [30]. »

Évidemment, on ne peut être indifférent à un semblable honneur d'évangéliser tous les Indiens d'un pays, mais encore faut-il pouvoir le faire d'une façon efficace et avantageuse pour les populations.

On n'était pas beaucoup plus avancé à la fin de cette année. Qu'en serait-il de 1868, c'est ce que nous allons maintenant étudier.

27 Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe.
28 *Registre du Conseil général*, p. 227.
29 Archives provinciales O.M.I., *Correspondance*, vol. 1, p. 151.
30 *Ibid.*, dossier Administration générale.

Tout d'abord, le cardinal Barnabo répondait à Mgr Baillargeon, le 14 janvier :

> Optimum ratus consilium a Tuæ et coepiscoporum tuorum quo censuerunt pro sylvicolis inter inferiorem Canadam et sinum Hudson degentibus novum Apostolicum Vicariatum erigendum esse, idque, ut nulla interposita mora, constituatur plane probo. Cum itaque mox coram EE.PP. Divisio Diœcesis S. Bonifacii proponenda sit, satius erit si ea opportunitate et de novo hoc Vicariatu sermo habeatur. Quapropter necessarias informationes, cum quoad territorium, limites, dotationem, tum quoad personas inter quas Vicarius Apostolicus eligendus sit, quamprimum a te expecto.
>
> Quæ vero de Catholicæ rei in istis regionibus progressu enarras plane gratissima mihi acciderunt [31].

Le 20 janvier, le père Fabre écrivait au père Vandenberghe que plus il pensait à ce pays, moins il était incliné à accepter le vicariat [32]. Le 10 janvier, le père provincial s'adressait au père Aubert. Il avait reçu sa lettre du 24 décembre et il y répondait le jour même.

> J'ai peur qu'il n'y ait entre nous quelque malentendu au sujet de la grave question du nouveau Vicariat. Vous me dites que l'affaire m'a été renvoyée. Je ne sais si vous voulez parler des instructions qui m'ont été données par le Très Révérend Père Général dans sa lettre du 11 novembre. Depuis cette époque je n'ai rien reçu et cette date est antérieure aux communications officielles qui m'ont été transmises au nom des Évêques du Canada réunis à Toronto par une lettre de Monseigneur Guigues en date du 16 novembre. Je me suis empressé de vous envoyer cette lettre et j'ai tâché de vous donner en même temps les renseignements qui me semblaient propres à vous éclairer. J'ai parlé de cette affaire à plusieurs de mes conseillers, mais je n'ai pas cru pouvoir en faire l'objet d'une délibération, d'abord parce que la question était déférée à notre Supérieur Général. Ensuite parce que la question comme elle est posée ne me paraît pas appartenir à la Province : il s'agit de créer un nouveau Vicariat en dehors de la Province. J'ai une autre raison pour ne pas en parler à tout le monde, c'est que certains de mes conseillers ne garderaient probablement pas le silence : le silence est cependant nécessaire pour réussir dans les nouvelles fondations projetées. La nécessité d'agir avec prudence et habileté pour ces nouvelles fondations me fait désirer d'avoir une solution avant le mois de Mars. C'est le moment où je dois tracer à mes missionnaires ce qu'ils doivent faire pendant leur campagne prochaine. S'ils doivent s'occuper de fondations, ils doivent prendre leurs précautions et nous, nous devons leur en fournir les moyens. J'ai commencé moi-même à prendre certaines dispositions en envoyant à Temiskaming le Père Nédelec, afin d'être dans la possibilité d'agir, s'il le faut. Certainement nous ne désirons pas la création de ce Vicariat qui compte 5.000 âmes : je crois que si les Évêques voulaient assurer quelques fonds à la Congrégation, le bien se ferait complètement et simplement

[31] Archevêché de Québec, dossier C.M.R. V, p. 188.

[32] Archives provinciales O.M.I., dossier Administration générale.

par les missionnaires de la Province. Les Évêques veulent se débarrasser du souci de soigner ces âmes et du souci d'argent. J'ai formulé cette opinion avant qu'il ne fût question de ma personne. Depuis que le hasard m'a fait découvrir cette affaire, je dois être encore plus réservé. Je ne voudrais pas qu'une question personnelle obscurcisse le bon sens. Certainement si l'on veut me punir ce serait de me forcer à être autre chose qu'un simple religieux [33].

La lettre du père Fabre du 11 novembre, à laquelle le père fait allusion, se résumait à dire que le vicariat n'était pas encore accepté, et que le général approuvait complètement la manière de voir du provincial. Quant à la lettre du père Aubert, datée du 24 décembre, elle est introuvable. Peut-être le père Vandenberghe s'était-il permis de la faire disparaître, puisqu'il était personnellement en cause du fait qu'on voulait le faire vicaire apostolique.

Le 27 janvier, à la demande du père Aubert, le Conseil provincial se réunissait. On en arrivait aux conclusions suivantes : 1° On ne pouvait maintenir le statu quo dans les missions indiennes, car leur situation était trop précaire. Il fallait que les évêques accordassent une action indépendante à la congrégation et des ressources. 2° Créer un vicariat, ce serait multiplier, dans la congrégation, les divisions administratives. 3° Il y avait difficulté quant aux ressources. Les évêques avaient fait une souscription pour trois ans, mais la Propagation de la Foi de France voudrait-elle se charger des charges des évêques ? 4° Conviendrait-il de laisser ces missions pour que d'autres les prissent ? La réponse était affirmative, car on pourrait employer les pères utilement aux États-Unis. D'autres opinaient pour le contraire : on avait commencé ces missions et elles pouvaient servir au Canada en rendant les Oblats populaires et en leur attirant des vocations. 5° Il y avait des inconvénients à ce qu'une autre congrégation se chargeât de ce travail; elle prendrait pied au Canada et diviserait « et nos travaux et nos sujets ». 6° Quant à former de nouveaux postes comme les évêques le voulaient, il fallait attendre pour voir si le vicariat serait accepté [34]. En somme, on ne réglait rien.

Le 21 janvier, le père Vandenberghe annonçait qu'il tiendrait prochainement conseil et, le 31, il en donnait le résultat :

L'affaire la plus importante est celle du nouveau Vicariat. Le sentiment général du conseil est qu'il faut se soustraire à ce Vicariat s'il y a

33 Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe.
34 Vol. 2, p. 162.

possibilité; mais tous aussi voudraient conserver les missions. L'on voudrait pouvoir concilier les deux choses, desservir les missions et n'avoir pas de Vicaire Apostolique. Dans le cas qu'il s'agisse d'opter entre l'abandon des missions et l'acceptation du vicariat, le Conseil a incliné pour le refus : une seule considération, c'est celle qui fait entrevoir une autre Congrégation qui s'implanterait au Canada en acceptant le Vicariat du Nord, ce qui pourrait nuire à nos œuvres et détourner des sujets, lesquels ne sont pas déjà trop nombreux. Nous avons confiance que la Sainte Vierge voudra vous inspirer afin que vous vous décidiez pour le parti le plus conforme à la gloire de Dieu. Une décision est nécessaire parce que le statu quo est impossible, car nos missionnaires se découragent : il faut au moins qu'ils aient la liberté et les moyens de faire l'œuvre et de la compléter [35].

D'après les minutes du Conseil, il ne semble pas que le rapport du père Vandenberghe soit le reflet exact de la délibération. On y entrevoyait des difficultés, mais on tenait à garder les missions indiennes, sans y mettre la condition que cela ne pouvait se faire si un vicaire apostolique était nommé.

Dans sa lettre du 31 janvier 1868, au père Fabre, le provincial ajoutait une annexe intitulée « *Exposé* 1° Érection d'un Vicariat Apostolique ».

PROPOSITION. — L'érection des missions du Nord en Vicariat n'est pas avantageuse à la Congrégation. La Congrégation aurait intérêt à se charger de toutes ces missions comme œuvre de la Province; mais à certaines conditions.

I. RAISONS contre l'acceptation de ce vicariat :

1) L'insuffisance de la population qui est tout à fait insignifiante.

2) Si le Vicariat doit comprendre les sauvages des autres diocèses, il y aura conflit de juridiction.

3) Le vicariat dans ses limites assignées ne pourrait être administré à moins que le Vicaire réside au Canada afin de communiquer également avec l'Est et l'Ouest. Où résiderait-il ?

4) Ce vicariat s'appuyera toujours sur le Canada, et créera des difficultés à l'administration provinciale.

5) Le secours promis par les Évêques n'est que pour trois ans; et d'autre part peut-on compter sur la propagation de la Foi ? les quêtes ne peuvent constituer un état fixe.

6) C'est multiplier dans la Congrégation les divisions administratives, car le Vicaire ne peut être soumis au provincial.

II. RAISONS en faveur du Vicariat :

1) Le service spirituel se fera plus régulièrement, plus complètement, avec plus d'unité et d'autorité.

2) Un évêque aura plus d'ascendant auprès de la Compagnie de la Baie d'Hudson, ou l'autorité qui la remplacera.

[35] Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe. La crainte de l'épiscopat pour un Oblat joue encore ici.

3) Les évêques ont un grand avantage à se décharger de ces missions et moralement et pécuniairement.

III. MOTIFS d'accepter les missions comme œuvre de la Province à condition :

1) que du consentement de tous les évêques, la Congrégation puisse agir en toute liberté.

2) que l'on assure un secours annuel fixe et régulier.

a) parce que nos missionnaires y sont déjà : c'est honorable que de continuer une œuvre commencée.

b) Cette œuvre de dévouement rend la Congrégation populaire au Canada; ce sont les missions les plus rapprochées.

c) Cette œuvre nous attirera des vocations.

d) Elle peut procurer un certain crédit auprès du Gouvernement.

IV. Faut-il s'occuper de la création des nouvelles missions avant que l'acceptation du Vicariat soit décidée ?

1) Dans l'intérêt de l'Œuvre plus tôt ces fondations peuvent être commencées, mieux cela vaut.

2) Les évêques semblent n'avoir souscrit que supposé l'acceptation du Vicariat, donc les ressources sont incertaines.

Les raisons étaient fortes et pour l'acceptation et pour le refus. On doit noter cependant que la source des difficultés consistait dans la création du nouveau vicariat et nullement dans la continuation et l'extension des missions.

Le 22 janvier, Mgr Guigues, qui tenait beaucoup au vicariat, s'était permis d'écrire au secrétaire de la Propagation de la Foi à Paris :

Les évêques du Canada se préoccupent beaucoup de la pensée d'établir un vicariat pour les missions sauvages qui sont au nord des diocèses du Canada. L'étendue de ces terres est très vaste & les sauvages qui s'y trouvent sont à peu près dans une proportion égale à celle des évêchés établis au nord de l'Amérique. Cette belle œuvre aurait pu être établie depuis plusieurs années. Le manque d'ouvriers & de ressources l'ont empêché & les protestants ont su en profiter [36].

Le 6 février, le provincial faisait parvenir au père Aubert le rapport du Conseil provincial et ajoutait :

Pour nos affaires vous en jugerez par le procès-verbal que je vous envoie. J'ai été obligé de le faire moi-même; mais la partie principale a été lue devant trois consulteurs. Au sujet du vicariat les sentiments eussent été bien plus prononcés, si le Père Tabaret n'avait pas paru pencher pour l'acceptation dans la crainte qu'une autre Congrégation ne nous supplantât au Canada. Enfin j'ai tâché de rendre de mon mieux les divers avis. Je crois qu'à Paris, vous voulez temporiser et renvoyer la décision aussi loin que possible. Ce serait parfaitement bien sauf l'embarras pour nous de savoir s'il faut profiter des circonstances afin de pousser les missionnaires en avant, ou bien s'il faut les retenir. Nos Pères sont passablement découragés et les lettres qui m'arrivent de Témiska-

36 Archives de la Propagation de la Foi de Paris, dossier F. 182.

> ming m'apprennent que l'accord entre les Pères Lebret et Pian est loin d'exister. Je crois réellement que le Père Lebret nous causera des désagréments. Si je ne me trompe, ce bon Père voudra ou être supérieur ou aller chercher fortune dans les missions du Nord-Ouest. Je ne crois pas que le jugement soit tout à fait téméraire [37].

Il semble donc que les missionnaires auraient aimé une organisation qui les aurait aidés dans l'accomplissement de leur lourd ministère.

Le père Vandenberghe dut aussi parler ou écrire à Mgr Guigues au sujet de sa position dans l'affaire du vicariat, car l'évêque d'Ottawa lui écrivait, le 7 février 1868 :

> Il est fâcheux que l'on ne m'ait pas fait part à Paris des observations que vous me faites sur le nouveau vicariat et que l'on ne m'ait pas même laissé soupçonner que l'on y voyait des difficultés. Je me serais dispensé d'en parler à Rome, de transmettre aux Évêques de la province la réponse de Paris et de Rome, et l'Archevêque n'aurait rien communiqué aux Évêques de la Province, ou sera probablement surpris de cette nouvelle, si toutefois elle se confirme [38].

Le même jour, le père Tabaret écrivait, de son côté, que cette nouvelle avait affecté Mgr Guigues. Il poursuivait :

> Le sup. Gén. l'avait invité à faire des démarches à Rome, lors de son dernier voyage ad limina apostolorum pour l'érection de ce vicariat; avant de quitter la France on lui a encore affirmé que l'on accepterait ce vicariat; c'est d'après ces assurances réitérées qu'il a parlé aux Évêques. Il ne comprend pas aujourd'hui après toutes ces démarches. Mon administration, me disait-il, se compromet en agissant de la sorte que du reste on fasse comme on voudra. Je ne me mêle plus de cette affaire [39].

Le 8 février 1868, Mgr Turgeon annonçait à Mgr Guigues que la proposition du vicariat apostolique rencontrait la chaleureuse approbation du cardinal préfet de la propagande qui venait de lui écrire. Il demandait en conséquence à Mgr Guigues de préparer une carte et une description des principaux centres pour le prochain concile [40]. Mgr Guigues tarda un peu à répondre et ce fut heureux, car dans l'intervalle des choses importantes devaient se passer.

Le 21 février, le Conseil général prenait note que le Conseil provincial du Canada avait rejeté le vicariat apostolique s'étendant du Labrador à la Baie d'Hudson. Les raisons étaient les suivantes : 1° Les divisions administratives seraient multipliées pour une population insignifiante, peut-être pas plus de 5.000 âmes. Le vicaire de ces

37 Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe.
38 Archives provinciales O.M.I., dossier Ottawa, 1re maison, Evêché.
39 *Ibid.*, dossier Université d'Ottawa 1867-1869.
40 *Registre des Lettres*, vol. 29, p. 139.

missions serait souvent dans le Canada, même s'il n'était pas obligé d'y avoir sa résidence. 2° Les ressources offertes par les évêques étaient précaires, incertaines et insuffisantes. On devait donc refuser, même si le refus entraînait l'arrivée d'une nouvelle congrégation et diminuait le recrutement. Le Conseil général, par conséquent, refusait unanimement la proposition des évêques du Canada parce que le Conseil provincial du Canada s'y opposait, parce qu'on n'avait pas assez de sujets et enfin parce qu'on n'offrait pas de ressources suffisantes. Le général allait jusqu'à dire que même si le refus devait enlever aux Oblats toutes les missions indiennes du Canada, il fallait quand même ne pas accepter. Le Conseil était donc unanime, car on ne serait jamais embarrassé pour placer les sujets [41].

Dès le lendemain, 22 février, le père Aubert s'adressait au provincial et, en annonçant le refus, affirmait que probablement aucune congrégation n'en aurait voulu [42], et le 25, il revenait et affirmait de nouveau que le vicariat apostolique avait été refusé à l'unanimité au Conseil général et qu'il doutait fort qu'une congrégation voulût s'en charger [43].

Le père Aubert s'empressa ensuite d'avertir Mgr Guigues. Le Conseil provincial s'était prononcé contre le vicariat et le Conseil général ne pouvait l'accepter. On s'était développé beaucoup trop pour ses forces et dans quelques années on demanderait une division. Comment un vicaire apostolique pourrait-il veiller aux intérêts de l'Église depuis la baie des Esquimaux jusqu'au cap Henriette ? On aurait des secours durant deux ans, et après ? En plus, on se chargerait des Indiens de tous les diocèses du Canada, donc il existerait deux juridictions. Enfin, comment un seul évêque pourrait-il veiller mieux au bien spirituel des Indiens que les évêques du Canada [44] ?

Le provincial répondit le 1er mars à la lettre de Mgr Guigues du 8 février. La création du nouveau vicariat apporterait plus d'une

41 Page 263.

42 Archives provinciales O.M.I., dossier Administration générale.

43 Archives provinciales O.M.I., dossier Administration générale. Le 27 février 1868, le père Durocher annonçait au provincial qu'à l'archevêché de Québec on lui avait dit que Mgr Guigues avait été chargé de la question du vicariat et qu'on la traiterait définitivement au mois de mai suivant. Le père ajoutait : « Dieu nous délivre de ce surcroît d'épreuves » (archives provinciales O.M.I., dossier Québec).

44 *Ibid.* Il est bien certain que le vicariat était très vaste, mais il aurait pu être divisé par la suite.

difficulté aux Oblats. Le provincial n'avait pas encore de réponse officielle, mais les lettres du père Aubert montraient que le général n'était pas favorable et il comprenait que l'on hésitât. Il venait également de recevoir une lettre de l'archevêque de Québec insistant fortement pour que les Oblats acceptassent. Le provincial savait combien Mgr Guigues était contrarié d'avoir fait les premières démarches, mais il savait aussi que Sa Grandeur avait plusieurs fois montré sa surprise à la vue de la facilité avec laquelle la congrégation acceptait les charges. A Rome, le Saint-Père ne semblait pas comprendre la nécessité de tant d'évêques pour les missions du Nord; cette population, lui avait-il dit, est bien peu de choses. Le cardinal Barnabo semblait, au contraire, favoriser la multiplication des évêques. Le provincial ne pouvait qu'approuver ce que nosseigneurs les évêques avaient jugé pour le mieux, mais ne pouvait-on pas confier le vicariat à une autre congrégation ? Il lui semblait que trois vicariats dans le Nord-Ouest étaient déjà un bien beau lot [45]. La lettre de Mgr Turgeon est du 6 mars.

Après ces nouvelles, Mgr Guigues se résolut à répondre à Mgr Turgeon, le 7 mars. Il avait reçu la lettre de convocation du concile, mais éprouvait de la difficulté à s'occuper de la question demandée; pour ne pas éveiller de susceptibilité, il proposait un prêtre séculier. Mgr Taché avait suggéré des limites différentes de celles que Mgr Guigues avait proposées du côté ouest du vicariat et le Conseil provincial des Oblats paraissait revenir entièrement sur le consentement qu'il regardait comme donné d'en charger un de ses membres du vicariat. Dans le cas où la congrégation des Oblats refuserait de s'en charger, monseigneur était-il d'avis qu'on le confiât à un prêtre séculier ou à une autre congrégation religieuse [46] ?

Le 3 mars, Mgr Guigues avait répondu au provincial :

> Je n'ai aucun reproche à me faire sur la proposition que j'ai faite d'un nouveau vicariat car tous les missionnaires qui ont travaillé dans ces missions se sont accordés pour demander quelque mesure convenable pour l'intérêt de leur œuvre. J'ai remis par écrit la demande à Paris avec prière de consulter le P. Tabaret et les Pères qui connaissent les missions. Avant de donner une réponse je me trouve donc dégagé de

[45] Archives provinciales O.M.I., dossier Plattsburgh 1867-1869. A la même époque, on refusait un vicariat apostolique au Texas. Voir Bernard Doyon, o.m.i., *The Cavalry of Christ on the Rio Grande 1849-1883*, Milwaukee, Bruce Press, [c. 1956], p. 189.

[46] *Registre des Lettres* (Ottawa), vol. 9, p. 422.

toute responsabilité auprès des évêques de la province et de la cour de Rome, qui je crois se préoccupe de cette affaire autant que je puis en juger par une lettre que l'archevêque vient de recevoir. Je n'ai donc qu'à me tenir tranquille et je suis bien déterminé à le faire[47].

Mgr Guigues, on le voit facilement, était visiblement contrarié. On aurait pu l'être à moins. La lettre de Mgr Guigues à Québec, ne découragea pas l'archevêque et Mgr Baillargeon, coadjuteur, essaya de nouveau à convaincre le père Vandenberghe par une lettre du 6 mars 1868.

Vous savez qu'il a été question d'ériger un Vicariat Apostolique pour le territoire qui se trouve au septentrion entre la province et la Baie d'Hudson. Cette nouvelle et grande mission est digne du zèle de vos pères. S'ils ne jugent pas à propos de s'en charger, à qui aurons-nous recours ? Il n'y a que des religieux comme les vôtres qui puissent accomplir une pareille entreprise pour la gloire de Dieu. S'ils consentaient à l'accepter, ce serait la gloire de votre congrégation de fournir des Apôtres à tout le nord de l'Amérique depuis l'Océan jusqu'aux Montagnes Rocheuses, et la consolation de l'Église du Canada, de ne laisser aucune tribu sauvage à l'abandon.

En attendant que cette grande affaire soit décidée, j'ose vous prier d'user de toute votre influence auprès du conseil central de votre Congrégation, et de joindre vos instances à celles de Mgr d'Ottawa, pour engager vos Pères à accepter ce nouveau vicariat apostolique[48]...

Le coadjuteur ne savait peut-être pas qu'il demandait les services d'un avocat sans grande conviction en l'occurrence. Il répondit le 13 mars, remerciant l'évêque de sa grande confiance à l'égard de la congrégation et espérant que « son dévouement et son esprit de sacrifice » ne feraient jamais défaut. Cependant, dans la question d'un nouveau vicariat, les dispositions du père général ne paraissaient pas actuellement favorables à l'acceptation de cette nouvelle charge.

Permettez-moi, monseigneur, ajoutait-il en substance, de vous avouer franchement que je comprends assez cette hésitation; ce n'est pas faute de dévouement, parce que tous nos missionnaires qui sont employés dans ces missions du Nord y sont attachés du fond de leur cœur. Je crois même que notre père général lui-même n'abandonnerait pas ces missions sans peine, seulement on se résignera difficilement à former un vicariat nouveau, qui doit avoir son administration à part, et qui devra trouver des ressources nouvelles sans avoir rien d'assuré. Je ne

[47] *Ibid.*, vol. 9, p. 413 et suiv., et archives provinciales O.M.I., dossier Ottawa, 1re maison, Evêché.

[48] Archives provinciales O.M.I., dossier Ottawa, Province ecclésiastique.

pourrais vous dire, monseigneur, quelle sera la décision que prendra l'administration générale, mais je ferai connaître à notre père général combien Votre Grandeur, et avec elle tous les évêques du Canada, apprécient les œuvres de la congrégation. Je sais que cette considération pèsera beaucoup dans les délibérations du Conseil [49].

Il était malheureusement déjà trop tard, le Conseil général s'étant prononcé le 21 février 1868. Tout de même, le père Vandenberghe s'adressa au père Aubert, le 1er avril, en réponse à sa lettre du 25 février. Au sujet du vicariat, le provincial écrit :

> Avant de recevoir votre lettre, c'est-à-dire, avant que vous ayez fait aucune notification, au sujet du nouveau Vicariat, j'ai reçu une lettre pressante de la part de Monseigneur de Québec : il me dit avoir appris avec peine que la Congrégation était disposée à refuser ce vicariat. Sa Grandeur me priait d'user de toute mon influence, qu'elle veut me supposer, pour vous déterminer à accepter. J'ai répondu que je n'avais reçu aucune communication à ce sujet, mais qu'une hésitation était bien permise avant d'accepter une charge qui oblige à une nouvelle division administrative et qui pécuniairement présentait de bien grandes difficultés. Quant à Monseigneur Guigues il est bien déconcerté : je crois qu'il fera venir Monseigneur Taché au Concile provincial où l'affaire du vicariat sera de nouveau examinée et discutée. Ce n'est pas encore une chose terminée [50].

On peut supposer sans crainte d'erreur que le coadjuteur de Québec comptait sur un avocat plus éloquent. Le père Aubert ne s'émeuvra pas outre mesure, et on peut le regretter, de l'attitude de nosseigneurs Baillargeon et Guigues. Il répond simplement, le 21 avril, qu'il est surpris que les évêques du Canada soient tant déconcertés du refus de la congrégation. Il ajoute : « Ils voulaient se décharger d'un fardeau [51]. » Peut-être ne considérait-on pas suffisamment, dans cette affaire, que les évêques du Canada avaient une lourde responsabilité dans l'évangélisation des tribus indiennes, et qu'indépendamment du fait qu'ils se « déchargeaient d'un fardeau » ils essayaient de remplir

[49] Archevêché de Québec, dossier PP.O 1-184. La copie conservée aux archives provinciales O.M.I., dossier Ottawa, Province ecclésiastique, est datée du 12 mars.

Le 12 mars 1868, Mgr Turgeon se contentait d'écrire au cardinal Barnabo : « Pour ce qui est du Vicariat de la Baie d'Hudson, dont il sera question dans notre prochain concile, j'ai chargé l'Evêque d'Ottawa de recueillir toutes les informations nécessaires sur le territoire qu'il conviendra de lui assigner, et je me ferai un devoir de vous les transmettre avec la supplique qui en sollicitera l'érection » (*Registre des Lettres*, vol. 29, p. 152). Le cardinal répondait, le 22 mai, demandant de nouveaux renseignements sur le vicariat (archevêché de Québec, dossier C.M.R. V, p. 194).

[50] Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe.

[51] Archives provinciales O.M.I., dossier Administration générale.

une partie de la charge qui leur revenait et qu'ils ne pouvaient accomplir efficacement sans le concours d'une communauté religieuse. Il est cependant permis de regretter que la question financière ne pût être mieux résolue; les évêques avaient également beaucoup d'autres œuvres à soutenir et si la Propagation de la Foi donnait des résultats admirables et encourageants, les sommes recueillies ne pouvaient subvenir adéquatement à tous les besoins.

Le 14 mai, le provincial reviendra sur le sujet dans une lettre au père Aubert. Un mot seulement qui en dit long : « Je reçois des nouvelles du Concile : la création du nouveau Vicariat est renvoyée à plus tard [52]. »

La question était réglée, mais pour un temps seulement. On en entendra encore parler de temps en temps jusqu'à ce qu'elle s'agite de nouveau, et avec ferveur, en 1870.

Gaston Carrière, o.m.i.,
Séminaire universitaire.

52 Archives générales O.M.I., dossier Vandenberghe.

French Literary Antecedents of the Expedition to Mexico

Heroic Portuguese explorations and conquests and similarly those of the Spaniards, all in the span of a century, which Acton has aptly described as announcing the rise of modern history, connote a colonial imperialism that easily surpassed the extent reached by the ancient Greeks and Romans. Moreover, on record, Columbus was the first man to cross the Atlantic and Magellan's expedition achieved mankind's first circumnavigation of the earth. The incentive generated by these successful exploits, strengthened by the easy acquisition of territory, trade, gold, and glory — all mixed with the force of curiosity and oftentimes with the spread of the gospel — endured although waning in time until the last half of the nineteenth century when, thanks undoubtedly to the Industrial Revolution, a brilliant resurgence of imperialism ensued.[1] Thus for more than three centuries Mexico (New Spain) attracted the European but France entered upon the scene only in 1685. Then Louis XIV intended to subdue the land but his French reconnoitering force failed to establish even a beachhead.[2] It was during the Sun King's reign that France began her traditional orientation to a continental foreign policy so vividly described by the term "natural frontiers". Nevertheless, this strategy did not preclude interest in overseas adventures.

During the eighteenth century the struggle for North Atlantic supremacy and continental hegemony in Europe, both constitutive of the balance of power concept, probably prevented French penetration

[1] Ernest Barker, *et al*, eds., *The European Inheritance*, 3 Vols., Oxford, Clarendon Press, 1954, III, 3; Geoffrey Bruun contributed an interpretation, "The Nineteenth Century, 1815-1914"; Robert Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Penguin Books, Inc., 1947, Chap. I and Part I of Chap. II; Parker T. Moon, *Imperialism and World Politics*, New York, MacMillan, 1933, p. 11: "Spain's colonial conquests appeared to be so marvelously profitable as to excite the cupidity of less fortunate West-European monarchs."

[2] Frank Lally, *French Opposition to the Mexican Policy of the Second Empire, John Hopkins University Studies in Historical and Political Science*, XLIX, No. 3, Baltimore, John Hopkins Press, 1931, pp. 9-10; John Rydjord, *Foreign Interests in the Independence of New Spain: An Introduction to the War for Independence*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1935.

of Mexico at that time. Despite the preamble of the Family Compact [3] (August 15, 1761) which pledged mutual aid among the two Bourbon kingdoms, by 1763, in the Treaty of Paris, France relinquished her continental domain in North America except for the expanses of Louisiana. Subsequently, out of the French Revolution there emerged the unstable conditions that facilitated the rise of Napoléon Bonaparte. The era of the Revolution and Napoléon compounded with the ideas of the Enlightenment and the nascent Industrial Revolution largely shaped the political, social, and economic ethos of the nineteenth century. Napoléon extorted the Treaty of Subsidies with Spain (1803), enabling France to draw upon Mexican gold and silver for five years. This financial weapon in the armory of his "continental system" was eliminated when Napoléon's short-lived conquest of Spain paradoxically halted collections. [4]

During the transitional era, 1789-1815, several Frenchmen crystallized the French literary interest in Mexico with their writings. [5] Rousseau's emphasis on the "natural" seems germane and inspirational to the trend which began in earnest with the philosophe, Guillaume T. F. Raynal (1713-1796), and the naturalists Alexander von Humboldt (1769-1859) and Aimé Bonpland (1773-1858); others like Chateaubriand and Chevalier contributed to the tradition but it was Louis Napoléon and his "grand dream" that crystallized the ideas of all concerned by attempting to put the ideas into practice.

According to Carl Becker, Raynal's work, *The Philosophical and Political History of the Indies*, was revised three times and ran into fifty-four editions by the end of the eighteenth century. [6] Most perti-

[3] William S. Robertson, *France and Latin American Independence*, Baltimore, John Hopkins Press, 1939, p. 6; Georg F. von Martens, ed., *Recueil de Traités d'Alliance, de Paix, de Trêve, de Neutralité, de Commerce, de Limites, d'Echange, etc., et plusieurs autres actes servant à la connaissance des relations étrangères des Puissances et Etats De L'Europe. Tant dans leur rapport mutuel Que Dans Celui Envers Les Puissances et Etats Dans D'Autres Parties du globe*, 8 vols., 2ᵉ éd. rev. et augm., Gottingue, Dietrich, 1817-1835, I, 16-28; Allan Christelow, "French Interest in the Spanish Empire during the Ministry of the Duc de Choiseul, 1759-1771", in *H.A.H.R.*, XXI (Nov. 1941), pp. 515-537.

[4] Lally, *op. cit.*, p. 13; Jacques Houdaille, "Frenchmen and Francophiles in New Spain from 1760 to 1810", in *The Americas*, XIII (July 1956), pp. 1-29.

[5] C. Harvey Gardiner, "Foreign Travelers' Accounts of Mexico, 1810-1910", in *The Americas, VIII* (January 1952), pp. 321-351. The author curiously omits the powerful writers with whom I am concerned.

[6] Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932, p. 110; Durand Echeverria, *Mirage in the*

nent to this study are the following parts of Raynal's work and these have probably been regarded as starting points for any serious concern with Mexico: volume three, especially the concluding pages on the attraction of Mexican gold and silver; volume four which treats of Latin America; and the last volume devoted entirely to interpretation. After Raynal, the dawn of the nineteenth century dispelled further the darkness of French literary concern with Mexico. France's economic and social problems arising out of the Industrial Revolution and the dynamic movements for independence in Latin America induced a vigorous and sustained political and commercial interest. This regard seems to have developed into a tradition [7] that appears politically explosive by 1861 when Napoléon III, taking advantage of the American Civil War, resorted to a fool-hardy adventure to establish a Mexican empire. For this cogent reason an investigation of French literature concerning Mexico from Humboldt to Napoléon III is important, yes, necessary for a better understanding of the origins of the expedition of 1861. It may be added that the political equilibrium resulting from the Congress of Vienna (1815) and the rash of revolutions precluded any ambitious plans for French colonial aggrandizement between 1815-1848.

Humboldt [8] renowned for his *Kosmos,* who laid the foundations for physical and economic geography, and for meteorology, was one of the earliest Europeans to be enraptured by the vast possibilities of

West: A History of the French Image of American Society to 1815, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1957, p. 13. The author cited the figure that Raynal's work on the Indies went through thirty-seven editions between 1770-1820, and that there were foreign translations. Adam Smith in *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* devoted considerable space to the wealth of the New World. Frederic Bastiat (1801-1850) was the premier laissez-faire economist in France and has been described as an extreme optimist. Harry E. Barnes claims that Bastiat's doctrines won Louis-Napoléon over to free trade. See Joseph Blau, *et al.*, eds., *Chapters in Western Civilization* selected and edited by the Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University, 2 Vols., 2nd ed., New York, Columbia University Press, 1954, II, p. 84. The writer of the section referred is Professor Barnes.

[7] Pierre-F.-G. de La Gorce, *Histoire du Second Empire,* 7 vols., Paris, Plon, Nourrit, 1899-1905, IV (3e éd.), 1899, p. 14. La Gorce might have noted the value of the literary tradition.

[8] Richard H. Stoddard, *The Life, Travels and Books of Alexander von Humboldt,* New York, Rudd & Carleton, 1859. Adolf Meyer Abich, "The Hundreth Anniversary of the Death of Alexander von Humboldt", in *H.A.H.R.*, XXXVIII (August 1958), pp. 394-396.

Latin America. He and Bonpland,[9] the French botanist, explored the land from Peru to Mexico during the scientific expedition of 1799-1804. Upon return to Paris they began publishing their findings in a work of twenty-three volumes, *Voyage de Humboldt et Bonpland* (1804-1834). Bonpland bequeathed his entire botanical collection of over 6,000 items to the Museum of Natural History, and Napoléon, acting as the patron of science, granted him generous rewards including, upon Joséphine's bidding — she was from Martinique — the superintendence of the imperial gardens at Malmaison and Navarre.

In 1811 Humboldt's famous *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne,* a section of the larger work, appeared in Paris and described the lands, the peoples, and cultures of Hispanic America.[10] Twenty-five years later Humboldt published the five-volume *Examen critique de l'Histoire de la Géographie du Nouveau Continent* (1836-1839) — at a time when France and Mexico were engaged in the Pastry War of 1838-1839. Both his travels and writings (as well as those of Bonpland) stimulated interest in the lucrative possibilities of Mexico. A fellow-German, Johann Peter Eckermann (1792-1854) widened the literary tradition when he related the following[11] from a conversation with Gœthe:

> Humboldt has, with a great knowledge of his subject, given other points where, by making use of some streams that flow into the Gulf of Mexico, the end may perhaps be better attained than at Panama. All this is reserved for the future, and for an enterprising spirit. So much, however is certain, that, if they succeed in cutting such a canal that ships of any burden and size can be navigated through it from the Mexican Gulf to the Pacific Ocean, innumerable benefits would result to the whole human race.

More important politically and especially from the view-point of literature were the writings of François-René de Chateaubriand (1768-1848), a classic among Romantic writers, a conservative in politics, ambassador, and later foreign minister during the critical period of 1823. Gifted with a vivid imagination, he was also preoccupied with

[9] George SARTON, "Aimé Bonpland, 1773-1858", in *Isis,* XXXIV (1942-1943), pp. 385-399. Charles Edward CHAPMAN, *Colonial Hispanic America: A History,* New York, Macmillan, 1933 (reprinted in 1938), p. 364.

[10] Alva Curtis WILGUS, *Histories and Historians of Hispanic-America,* New York, H. W. Wilson, 1942, Chapter IV, especially pp. 58-60.

[11] Johann Peter ECKERMANN, *Conversations with Gœthe,* New York, Everyman's Library, 1946, p. 173.

the political and economic potentialities of Mexico. He early intended the restoration of the self-determining Spanish colonies in the New World to the Spanish House of Bourbon. As ambassador to London (1821-1822) he believed that "if Europe is obliged to recognize the de facto governments of America, its whole policy should be aimed toward the encouraging of the establishment of monarchies instead of republics, whose principal exports would be their principles".[12] Spanish colonies were unprepared for republican government, he felt, and, consequently, they ought to adhere to a projected constitutional monarchy of the Spanish Bourbon dynasty. This idea was no figment of the imagination for the Iguala Plan of 1821 enabled a European to accept the Mexican crown.[13]

As foreign minister Chateaubriand dreamed of extending the successful French intervention in Spain (1823) to the colonies in Hispanic America. To Ferdinand VII he hinted a compromise by the terms of which the colonies would be "transformed into a league of separate principalities" each headed by a Bourbon prince chosen from the French, Spanish, and Italian branches. The "Holy Alliance" [i.e. the Quintuple Alliance] was to underwrite and guarantee this gigantic scheme of reaction.[14] An activist, Chateaubriand focused attention in 1823 upon Mexico by sending secret agents to find out the chances of success for a Bourbon claimant and to study the political situation. The agents were promptly arrested at Vera Cruz and deported.[15]

Besides this political *parti pris* Chateaubriand noted the opulent, economic resources in Mexico and Peru. There the land is enriched by rivers and there gold abounds.[16] He entreated Spain:

> ...placez des Infants sur les trônes de Mexique et du Pérou, d'accord avec les inhabitants de ces possessions : vous en retirerez de la gloire, en vous réservant des avantages à l'allégement de vos dettes et au profit de votre commerce.[17]

[12] William P. Cresson, *The Holy Alliance; the European background of the Monroe Doctrine*, New York, Oxford University Press, 1922, p. 60.

[13] Chateaubriand, *Congrès de Vérone, Guerre d'Espagne; Négociations. Colonies Espagnoles*, 2 vols., Bruxelles, 1838, II, p. 251. Cresson, *op. cit.*, pp. 60, 116; Lally, *op. cit.*, pp. 15-16.

[14] Chateaubriand, *Congrès de Vérone*, II, p. 206. Cresson, *op. cit.*, p. 116.

[15] Hubert H. Bancroft, *History of Mexico*, 6 vols., San Francisco, A. L. Bancroft & Co., 1890, V, pp. 52-53; Lally, *op. cit.*, pp. 15-16.

[16] Chateaurbiand, *Congrès de Vérone*, II, p. 231.

[17] *Ibid.*, II, p. 232; Charles K. Webster, *Foreign Policy of Castlereagh, 1815-1822*, London, G. Bell & Sons, 1925, pp. 429-436. Castlereagh like Chateaubriand frowned on the new republics.

Despite the lure of Chateaubriand's design, the Canning-Polignac Conference of October 23, 1823 frustrated his hopes. At that time France promised not to intervene in Spanish-America, ostensibly giving up her plans; [18] yet in 1824-1825 Villèle, then the premier, wanted a Bourbon prince in Mexico.[19]

Later, in his *Voyage en Amérique* (1827) Chateaubriand, having accepted the independence of the Latin American republics, gave publicity to England's economic penetration there, [20] suggesting that France do the same. In 1831-1832 the bourgeois king, Louis-Philippe, granted commercial recognition to Mexico and in 1839, just after the Pastry War, France was the first continental European power to extend political recognition to her. Finally, the posthumous publication of Chateaubriand's popular multi-volumed *Mémoires d'Outre-Tombe* (1848-1850) kept interest alive with several references to Mexico. [21] By that time France was experiencing the paroxysms attending her industrial revolution and aggressive utopian philosophers and free trade advocates abounded.

One of them, Michel Chevalier (1806-1879), free trade economist largely responsible for the Cobden trade agreement with England in 1860, professor — politician, member of the Institut de France in 1850, Saint-Simonian in his early years to 1838, [22] and writer contributed substantially to the important literary tradition. After having returned to Paris from a two-year official visit to the United States, he published the *Lettres sur l'Amérique de Nord* (1836; 2 vols.). [23] A champion of industrialism, he idealized the United States as the embodiment of Saint-Simonian ideals, in large measure a combination of advanced

[18] Harold W. V. Temperley, "French Designs on Spanish-America, 1820-1825", in *English Historical Review*, XL (January 1925), pp. 34-53; Thomas H. Reynolds, *Economic Aspects of the Monroe Doctrine*, Nashville, Tennessee, George Peabody College for Teachers, 1938, pp. 47-48.

[19] Temperley, *op. cit.*, p. 43. See Dexter Perkins, *The Monroe Doctrine, 1823-1826*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1932.

[20] Chateaubriand, *Atala, René, Les Abencerages, suivis du Voyage en Amérique*, Paris, Firmin Didot, 1854, pp. 508-512. Originally published in 1827.

[21] Edmond Biré, éd., 6 vols. (nouv. éd.; Paris : Garnier, 1910), I, pp. 396-397, 403, 428. See the editor's notes on publication (p. XV). François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, édition du centenaire intégrale et critique en partie inédite établie par Maurice Levaillant, Paris, Flammarion, 1947 [?], I, pp. 316-317, 329, 352.

[22] J.-B. Duroselle, "Michel Chevalier, Saint-Simonien", in *Revue historique*, CCXV (1956), pp. 233-266.

[23] Consult the Catalogue of the Bibliothèque nationale for a list of his works.

technology and social improvement achieved under the direction of a scientific and intellectual elite. Initial success led to his writing of articles for the *Revue des Deux Mondes* and in 1844 there appeared his "L'Isthme de Panama" [24] which incidentally mentions the possibilities of Nicaragua.

The following year (1845) Chevalier reviewed Prescott's *Conquest of Mexico*, adverting to the imperialism of the United States (the issue of Texas, 1844-1845) while sounding the tocsin for the French nation:

> Faisons-le remarquer, notre patrie a plus que personne un immense intérêt engagé dans cette question [whether or not Catholicism in rivalry with Protestantism can envigorate a people — "frappé de langueur et au moment de succomber."] car elle a été, elle est encore le coryphée des peuples catholiques, c'est de là qu'elle a tiré sa grandeur. [25]

On the eve of the Revolution of 1848 Chevalier called attention to the mineral wealth of Mexico, specifically Sonoran gold. [26] At one time he recommended that France conduct an expedition to Mexico unilaterally, i.e. sans help from either Spain or England, which "conduirait à l'établissement d'une monarchie et permettrait finalement d'utiliser les richesses latentes dans le pays". [27] The suggestion was not implemented. Louis-Philippe's regime, suffering from economic distress, was overthrown and supplanted by the temporary Second Republic, 1848-1852; it in turn Louis-Napoléon transformed into a Second Empire, 1852-1870. It was with Louis-Napoléon III that current political and economic thought about Mexico acquired a dynamic nature. [28] As late as 1863-1864, the French military force already in control of Mexico, Chevalier's *Mexico: Ancient and Modern* appeared as an ostensible propaganda move. [29] He discussed the history of

[24] The issue of January-March 1844, pp. 5-74. Cf. Michel CHEVALIER, *L'Isthme de Panama, examen historique et géographique des différentes directions suivant lesquelles on pourrait le percer et des moyens à y employer, suivi d'un aperçu sur l'isthme de Suez*, Paris, Gosselin, 1844.

[25] *Revue des Deux Mondes* (July-September 1845), p. 25.

[26] Hallie M. MCPHERSON, "Plan of Gwin for a Colony in Mexico", in *Pacific American Historical Review*, II (December 1933), pp. 357-386. Rufus K. WYLLYS, *The French in Sonora*, Berkeley, University of California Press, 1932.

[27] Christian SCHEFER, *La Grande Pensée de Napoléon III*, Paris, Librairie Marcel Rivière & Cie., 1939, p. 258.

[28] John H. CLAPHAM, *Economic Development of France and Germany, 1815-1914*, 2nd ed., Cambridge, Eng., University Press, 1923, pp. 381-382.

[29] Paris, Hachette, 1863; 2e éd., Paris, Hachette, 1864. An English edition in two volumes appeared in London (1864) with the translation done by Thomas Alpass under Chevalier's supervision. Another work on Mexico appeared earlier in 1862.

Mexico, the country's future, and the economic resources — gold in the northern provinces of Sonora and Sinoloa. He even analyzed the motives and prospects of success that existed for intervention in Mexican affairs. Three years later (1867) Napoléon III's grand dream of a French sponsored empire vanished on the plain at Querétaro.

Undoubtedly, Louis-Napoléon was the most important figure in the literary tradition by virtue first of his treatises and later his political power. According to Pierre de La Gorce,[30] his writings prior to 1848 correspond faithfully to the activity of France's Second Empire: "As one reads his early writings there are found the seminal ideas that later shaped and dominated his life."[31] The political and economic ideas based on the principles of justice, authority, and liberty which he expressed and their subsequent implementation in general policy are indeed significant and more than coincidental. Theoretically consistent, in his *Political Reveries* (1832) he preferred a government blessed with the advantages of a republic and without its disadvantages; he advocated a political system in which the emperor possessed the executive power; the people have just the power of election and sanction although they always retain ultimate sovereignty; and one in which the directly elected bicameral assembly retains only the power of discussion. Harmony, he says, among all three will promote the common good and this can be attained in a spirit of true freedom only when the executive governs "d'après la volonté de tous".[32]

Seven years later he adumbrated in the Napoleonic ideas a hierarchical system which rewarded merit and guaranteed order.[33] He also

[30] Pierre-F.-G. de La Gorce, "Napoléon III et sa Politique", dans *Revue des Deux Mondes,* XV (May-June 1933), p. 314. After 1852 Louis-Napoléon wrote little and present-day scholars have suffered from the lacunæ in his writings for the imperial era. James M. Thompson, *Louis Napoléon and the Second Empire,* Oxford, Blackwell, 1954, p. vii: "If I [Thompson] have relied more than usual upon indirect evidence, it is because Louis, after he became Emperor, talked little and wrote less: there are few historical characters about whom observation counts for so much, and experiment (if the word may be allowed) for so little." Cf. Theodore Zeldin, "The Myth of Napoléon III", in *History Today* (February 1958), pp. 103-109. He laments the lack of a huge series of correspondence similar to that of Napoléon I.

[31] *Revue des Deux Mondes,* XV, p. 314.

[32] Louis-Napoléon Bonaparte, *Œuvres de Napoléon III,* 5 vols., Paris, Amyot, 1854-1869, I, pp. 13, 383-384. Hereafter cited as *Œuvres.*

[33] *Œuvres,* I ("L'Idée Napoléonienne"), pp. 8-9. See Frederick A. Simpson, *Rise of Louis-Napoléon,* London, Longmans, Green, 1929, p. 163; the author stated that the writings appeared in four editions and were translated into four languages. These facts attest to their popularity, if not to their intrinsic value.

referred to the mystical idea of a "mission" for France and a "great man" to fulfill it:

> But thou, France of Henry the Fourth, of Louis the XIVth, of Carnot, of Napoleon, thou who were always for Western Europe the source of progress, thou who possesses the two supports of empires — the genius of the arts of peace and the genius of war, hast thou no longer a mission to fulfill? Will thou exhaust thy strength and thy energy in an unceasing struggle with thy own children? No, such cannot be thy destiny; soon will the day come when, in order to govern you, one must understand that thy part is to put in all treaties, thy sword of Brennus in the scale of civilization.[34]

This study appeared at the height of the popularity of the Napoleonic Legend (1840) when Napoléon I was reinterred in the Invalides. True to the legend both Napoléons professed to abhor absolutism. Liberty, they shouted cynically, was their spouse.[35]

For the economic realization of his ideas Louis-Napoléon prescribed the spirit of that already done, rather than the details. Elucidating he held that the Napoleonic idea has many ramifications:

> It is going to revivify agriculture; create new products; utilize the discoveries of other peoples. It will level the mountains, bridge the rivers, facilitate communication, and, it will oblige peoples to practice their human solidarity.[36]

In epitome, he maintained that the idea is not one of war, but "a social, industrial, and commercial idea, and of humanity".[37] This terse phrase likewise expressed his Saint-Simonism.[38]

It was more evident during his imprisonment at Ham (1840-1846) where he crystallized the ideas later embraced in *Le Canal de Nicaragua.* This book concerned the canal project, commerce, industry, and the creation of a Latin barrier to the aggressive Americans.[39] He dreamed of Nicaragua becoming the hub of world commerce, occupying

[34] Louis-Napoléon, *The Political and Historical Works of Louis-Napoléon Bonaparte*, 2 vols., London, Illustrated London Library, 1852, I, p. 254. *Œuvres*, I, pp. 25-26.

[35] *Œuvres*, I, pp. 18, 42.

[36] *Œuvres*, I, pp. 10-11, 13.

[37] *Œuvres*, I, pp. 10-11, 171-172; in translated edition, I, pp. 347-349. De La Gorce, *Napoléon III et sa Politique*, Paris, Librairie Plon, 1933, pp. 37-38. The author believes that the ideas of civilization and humanity inspired the emperor.

[38] Albert Guerard, *Napoléon III*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1943, Chap. IX. Also see Herbert A. L. Fisher, *Bonapartism*, London, Clarendon Press, 1908, p. 88.

[39] Hendrik N. Boon, *Rêve et Réalité dans l'œuvre économique et sociale de Napoléon III*, La Haye, Nijhoff, 1936, pp. 43-48. See Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by Phillips Bradley, 2 vols., New York, Knopf, 1946, I, p. 430.

the primacy once held by Constantinople. Besides, he held the opinion that English interests promoted the growth of a homogeneous nationality in Mexico in order to thwart "fresh encroachments from the north".[40]

The idea of a canal was revived in Central America in 1842 and Señor Franc Castellan, representing Guatemala, San Salvador, and Honduras, conveyed it to Louis-Napoléon at Ham in 1844. Finally in 1846 Señor de Montenegro, the Nicaraguan Minister of Foreign Affairs, sent him a letter requesting the organization of a European company for exploiting a canal. Further discussions ensued at Ham with Señor de Marcoleta, the Nicaraguan Chargé d'Affaires to Belgium and Holland. With freedom denied by the government of Louis-Philippe, Louis-Napoléon resolved to escape — "à mettre fin lui-même à sa captivité s'il [sic] occasion s'en présentait". Soon after his successful escape to England, he completed his treatise on the Nicaraguan Canal.[41] To him the dream of a canal (and the Mexican route was an alternative one at the Isthmus of Tehuantepec) was likewise a humanitarian vision wherein the future prosperity of Central America contributed to the interests of world civilization while the elimination of trade restrictions was bound to increase the well-being of humanity. He foresaw, prophetically perhaps, that the canal would accelerate by centuries the spread of Christianity and civilization throughout the globe.[42] Apropos of the writing La Gorce remarked that "what was most remarkable was not the technical discussions but the commentary which accompanied it"; while Simpson, on the other hand, held that Louis-Napoléon emerged from Ham a complete visionary.[43] However

[40] *Œuvres*, II, pp. 483-484. La Gorce observed a corollary of Napoléon III's policy: "...en ranimant d'un côté la race latine affaiblie, en contenant de l'autre la race anglo-saxonne débordante." See his *Histoire du Second Empire*, IV, pp. 13-14. Cf. Alphonse DE LAMARTINE, *Cours familier de Littérature*, 28 vols., Paris, L'Auteur, 1856-1869, XX, pp. 99-100.

[41] *Œuvres (Le Canal de Nicaragua ou projet de jonction des Océans Atlantique et Pacifique au moyen d'un canal)*, II, pp. 472-474, 478-479, 534-543. Franc Castellan may be Señor Francisco Castellòn (d. 1855), a Nicaraguan lawyer and politician. Cf. U.T.E.H.A., *Diccionario Enciclopedico, U.T.E.H.A.*, 10 vols., Mexico, U.T.E.H.A., 1950-1952, II, p. 1151.

[42] *Œuvres*, II, pp. 475-476, 542. LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, IV, pp. 13-14. FISHER, *op. cit.*, p. 102. THOMPSON, *op. cit.*, p. 214.

[43] LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, IV, pp. 13-14. Frederick A. SIMPSON, *Rise of Louis-Napoléon*, London, J. Murray, 1909, pp. 233 and 261.

that may be, Louis-Napoléon presented similar interpretation in his *Extinction du Paupérisme.* [44]

After election to the presidency of the Second French Republic, Louis-Napoléon moved very closely to a position of power through which his ideas could be implemented. Nevertheless, prior to 1851 he depended upon the powerful conservative Assembly. For that reason his message to that body, October 31, 1849 seemed non-committal:

> Because the name of Napoleon is in itself a whole program of action. That is to say: at home, order, authority, religion, and well-being of the people; in foreign affairs, national dignity. It is this policy, inaugurated by my election that I wish to have triumph with the aid of the assembly and the people. [45]

To render his policy realistic, he pleaded in 1851 for a constitutional revision, not only to restore universal suffrage, but to strengthen the executive power which had been subordinated to the Assembly, a rank "so contrary in spirit to the elevated condition it confers . . .". [46] The bloodless coup of 1851 and the supervening constitutional change in January 1852, augmented the executive's power thereby creating a veritable dictatorship. [47]

As an honor guest at a civic banquet in Bordeaux the following October 9, 1852, Louis-Napoléon referred to an energetic and bold policy for France:

> . . . I have like the emperor some conquests to make [. . .]. We have large uncultivated lands to prepare, new roads to open, ports to dig; rivers need to be made navigable, canals need completion, and so our network of railroads. We have opposite Marseilles a vast realm to assimilate [Algeria]. Our great ports of the west must be drawn near the American continent by the rapidity of the communications we have yet to create. We have ruins to restore everywhere, false gods to overthrow, truths to establish in triumph. That is how I should understand the Empire, if the Empire is to be reestablished.

Louis-Napoléon stated, moreover, that the Empire means peace, not war. Two months later the Second French Empire was proclaimed and accepted. In his proclamation December 1, 1852, he maintained that in espousing peace, he would not yield anything at all which concerns

[44] *Œuvres,* II, pp. 109-159.

[45] *Œuvres,* I, p. 8; III, pp. 112-113, 354. FISHER, *op. cit.,* pp. 91-92.

[46] LOUIS-NAPOLÉON, *Political and Historical Works of Louis-Napoléon,* II, p. 292.

[47] Donald C. McKAY, "De Gaulle and Louis-Napoléon", in *Current History,* XVI (May 1949), pp. 266-270.

the honor and dignity of France.[48] Prosperity in the next fifteen years reached new peaks. Concomitantly, the last phase of classical imperialism was soon to be inaugurated.

In conclusion therefore, if one adds the powerfully suggestive French literary interest in Mexico — that constitutes the body of this article — to other important factors such as the political machinations of the Mexican monarchists, the opportunity occasioned by the American Civil War, the attractive economic interests of gold[49] and commercial preference, and the passion for empire and *la gloire,* one has the requisite historic conditioning that made intervention a probability and the Jecker bond issue the occasion for intervention in 1861, and the immediate cause of consequent "conquest". On this crisis the French emperor writing from Fontainebleau July 3, 1862 claimed that a free Mexico is vital to Europe and should not be seized entirely by the United States. It is important, he said, to preserve the Latin race on this side of the ocean and French influence in the center of America, and that Mexico will be of economic aid to French industries. Mexico, so regenerated, will be France's friend. "So it is not only our military honor which is today at stake, but also our political needs, our industrial and commercial interests."[50] At the opening of the Legislative Assembly November 5, 1863 Louis-Napoléon declared that the Mexican expedition was not premeditated, that it was prompted to avenge French honor.[51]

Granting that Chevalier and Saint-Simonism provided the economic rationale for the Mexican expedition, and that Chateaubriand sketched the French political role there, it follows that Napoléon III reinforced and fused the two influences. Taking advantage of very

[48] Quotation cited from FISHER, *Bonapartism,* p. 88, and found in LOUIS-NAPOLÉON, *Œuvres,* III, pp. 343-344, 354. — Charles GIDE and Charles RIST, *A History of Economic Doctrines from the time of the Physiocrats to the Present Day,* trans. by R. Richards and Ernest F. Row, 2nd ed., London, Harrap, 1948, pp. 334-335, and *passim.* It is written there that Louis-Napoléon's self-assurance resembles the inveterate optimism of the liberal economist Frédéric Bastiat whose *Les Harmonies* appeared posthumously in 1850; see footnote six.

[49] Paul GUÉRIOT, *Napoléon III,* 2 vols., Paris, Payot, 1933-1934, II, pp. 52-53, 56-57.

[50] (Comte) Maurice FLEURY, ed., *Memoirs of the Empress Eugénie,* 2 vols., New York, D. Appleton, 1920, II, pp. 113-115.

[51] *Œuvres,* V, pp. 207-208. But see SIMPSON, *Rise of Louis-Napoléon,* [1929], p. 263; he claims that Louis-Napoléon's foreign minister [Persigny?] formulated and advocated the Mexican expedition within two and one-half years after the establishment of the Second Empire.

favorable historical circumstances, imbued with the Napoleonic Legend, himself a Saint-Simonian, the Emperor believed that the Mexican Empire was truly his "grand dream" — and it was the literary interest that made it a dream within his reach. To this obsession the words of Lord Cowley, British ambassador to France, to Lord Clarendon seem illuminating: "It is the great fault of the Emperor... that when he wants to do something he will not believe that all the difficulties cannot be made to vanish." [52]

Unlike Cortes' glorious conquest, Napoléon III suffered ignominious defeat, a foretaste of the fall of his empire, and France's third collapse during the nineteenth century. The French expedition to Mexico, 1861-1867, was Europe's last serious attempt to acquire sizeable territory in the Americas. In sum, therefore, the history of European expansion to the New World terminates forever in 1867 — as the French forces departed from Mexico and as Seward, the American Secretary of State, purchased Alaska. In these circumstances we find final confirmation of the Monroe Doctrine.

Raymond J. Maras,
University of Dayton, Dayton, Ohio.

[52] Victor Wellesley and Robert Sencourt, *Conversations with Napoléon III: A Collection of Documents mostly unpublished and almost entirely Diplomatic, selected and arranged with Introductions*, London, Benn, 1934, pp. 231-232.

Satellites, agents de paix

Les satellites et autres engins spatiaux sont de ces instruments qui, sans passer à l'attaque militaire caractérisée, peuvent cependant déranger la vie économique d'un peuple et troubler sérieusement son ordre public. Ils peuvent créer dans une région déterminée des conditions telles que la vie en disparaîtra peu à peu. Pour le faire, ils n'ont même pas besoin d'être au-dessus de la région qu'ils entendent troubler. Un satellite planant au-dessus de la haute mer pourra, sur un signal du poste de lancement, émettre des ondes électro-magnétiques ou créer des conditions atmosphériques qui affecteront profondément la vie humaine et l'ordre économique d'un pays. Il pourra arrêter les communications radiophoniques et électroniques, troublant ainsi l'ordre public et paralysant éventuellement tout le système de défense.

Malgré ces activités dangereuses, et quelque paradoxal que cela paraisse, les satellites nous semblent les annonciateurs d'un nouveau régime international de coopération effective et ainsi garantir le maintien de la paix. En effet, à l'heure des satellites il n'y a plus de place pour un droit des gens reposant essentiellement sur la juxtaposition d'États souverains et l'auto-détermination de leurs intérêts individuels. Du moment que le « droit de paix » se fonde dans le « droit de guerre », il faut imaginer un nouvel ordre international qui, procédant d'une nouvelle vue du monde, met en œuvre des règles accordées à cette réalité et assure effectivement la coexistence des nations dans la paix inéluctable.

Les faits suivants donnent un avant-goût des possibilités d'action des satellites d'ici peu de temps :

1. Les États-Unis ont lancé un satellite porteur d'un message enregistré. Celui-ci a été retransmis automatiquement à la terre quand le satellite a passé au-dessus de certains points choisis d'avance. Bien que peu audible, le message a été capté par des postes radiophoniques terrestres.

Lorsque le satellite était déjà dans son orbite, il recevait d'autres messages de la terre. Leur retransmission ultérieure vers la terre fut déclenchée par un signal radio du poste de lancement.

Il est donc démontré que les activités d'un satellite en orbite peuvent être contrôlées à partir de la terre et, notamment, que ses émetteurs et d'autres appareils à bord peuvent être activés par télécommande — ce qui d'ailleurs a été inspiré par les exploits spectaculaires des Lunick II et III [1].

Dans ces conditions, il ne semble pas impossible qu'un jour les satellites diffuseront sur télécommande des annonces et discours qui seront directement reçus par les postes de radio des particuliers, sans que les intéressés puissent se douter de leur provenance. A toute heure du jour ou de la nuit un satellite pourra donc bouleverser la vie d'un État étranger par l'émission d'informations ou d'ordres dont il sera, au moins pendant un certain laps de temps, impossible de connaître l'origine étrangère.

2. On a appris avec plusieurs mois de retard qu'un satellite américain a provoqué la formation d'une couche électronique qui « englobait » en quelques minutes toute la terre. Selon certaines informations, cette couche aurait causé l'interruption temporaire de télécommunications terrestres. Ces informations ont été par la suite démenties. Mais il semble bien que ce ne soit plus guère qu'une question de temps et d'expérimentation avant de mettre au point la formation d'une telle couche à une altitude et d'une composition telles qu'elle interrompra effectivement toutes les télécommunications terrestres ou celles utilisant certaines fréquences.

3. Le travail aérien effectué au moyen d'aéronefs a permis la mise au point d'une technique pour provoquer des pluies et disperser des nuages. De là, il n'y a qu'un pas pour influencer le climat au-dessus d'une région en utilisant des satellites qui, au moment voulu et par télécommande, provoqueront des inondations ou des sécheresses, ou créeront des températures extrêmes mettant ainsi fin à la vie humaine et animale de toute une région.

[1] La prise des photographies de « l'autre » face de la lune comportait les phases et « ordres » télécommandés suivants : 1° ordre de préparer la prise de vue; 2° le satellite s'oriente dans l'espace de façon à diriger les deux objectifs de la caméra vers la lune; 3° déclenchement des prises de vue qui durent 40 minutes; 4° arrêt des prises de vue; 5° développement du film; 6° déclenchement de la transmission des images par télévision et par ondes acoustiques indicatives des valeurs de lumière, lorsque le satellite s'est trouvé en face du territoire soviétique. — D'ailleurs, Lunik III n'a pris le chemin de la lune qu'en vertu d'un ordre qui lui fut transmis après plusieurs tours en orbite autour de la terre.

Peu importe que la réalisation de ces possibilités ne soit peut-être pas pour demain, l'expérience des cinq dernières années enseigne qu'elles ne sont pas du domaine de la pure spéculation.

4. Point n'est besoin que le satellite se trouve au-dessus du pays atteint lorsqu'il se livre à des activités néfastes, mais non militaires.

Trois satellites « stationnaires » distants de 120° et évoluant à 36.000 km. de la terre, pourront atteindre tous les points de la terre par leurs émissions et enregistrer tout ce qui se passe à la surface terrestre.

On voit dès lors les dangers que les satellites et autres engins « spatiaux » présentent pour la survie des peuples, même en temps de paix. Depuis de longs mois, les hommes d'État négocient un accord pour la prévention des « attaques de surprise ». Or, les activités non militaires des satellites et engins spatiaux peuvent être tout aussi nocives et tout aussi décisives que l'attaque à coups de bombes nucléaires. La réglementation stricte des activités permises aux satellites est donc indispensable. Il est nécessaire plus particulièrement de réglementer minutieusement l'équipement des satellites afin d'empêcher l'embarquement d'appareils qui pourraient être utilisés à des activités nocives.

Comment peut-on garantir efficacement le respect de ces règles ?

Il n'est pas d'usage, dans les traités qui imposent des obligations aux États, de prévoir un système international d'inspection afin d'assurer leur observation. Chaque État est censé remplir les engagements auxquels il a souscrit, s'exposant simplement à des sanctions et à des représailles en cas de violation. Cependant, le climat de la guerre froide ne permet plus la conclusion de traités reposant uniquement sur la confiance réciproque. Lorsque l'un est partisan du «refoulement» et que l'autre insiste sur l'attrait irrésistible de son propre régime, appelé à s'épandre à travers le monde, tout accord risque de n'être qu'un alibi cachant la continuation des activités utiles à la cause de chacun. D'autre part, l'enjeu d'éventuels accords sur l'utilisation et l'équipement d'engins spatiaux est trop dangereux : l'État lésé risque d'être mis dans l'impossibilité de recourir aux sanctions qui normalement garantissent le respect des traités.

Or, en même temps que le climat international s'est détérioré au point qu'on se méfie de part et d'autre de la parole donnée, les années d'après-guerre ont vu croître la confiance dans les organismes internationaux comme lieux de rencontre et gages d'un minimum de coopération internationale. Si le recours à la Cour internationale de Justice en cas de conflit est encore un événement rare, l'appel aux organisations internationales s'est avéré une méthode efficace de rétablir la paix et d'éviter les sanctions, militaires et autres, en cas de violation d'une obligation internationale. Quels que soient leurs défauts et quelles que puissent être à leur égard les complaintes légitimes de ceux qui croient à la primauté du droit, les commissions internationales d'armistice et les commissions internationales d'investigation, de même que la Force d'urgence des Nations-Unies sont des manifestations valables du désir de s'en remettre aux organisations internationales pour assurer la coexistence pacifique. Elles exemplifient les possibilités et les méthodes de coexistence pacifique à l'échelle de la guerre froide et constituent ainsi les premiers jalons d'un nouveau droit des rapports internationaux. La règle impérative abstraite, œuvre d'un accord ou d'une décision judiciaire ou arbitrale, est remplacée par les accommodements *ad hoc* élaborés par les organisations internationales elles-mêmes ou sous leur égide, ou par des commissions internationales créées pour la circonstance.

Que cette méthode empirique répugne à la tradition classique, notamment aux peuples nourris de l'esprit juridique romain, c'est certain. Qu'elle soit efficace lorsque s'affrontent deux ordres politiques et juridiques diamétralement opposés n'est pas moins certain. Bien plus, l'histoire des relations internationales apprend qu'elle est la seule méthode possible tant que l'un des ordres en présence n'est pas assez fort pour s'imposer seul et que le cloisonnement dans l'isolement n'est possible pour aucun d'eux. Dans le domaine du droit international privé, l'évolution du régime des « capitulations » en fournit la preuve : les commissions mixtes statuant dans chaque cas d'après un droit façonné *ad hoc* furent l'intermédiaire entre la séparation des régimes et leur fusion dans un droit dérivé de principes enfin communément acceptés.

Or, si l'on veut d'une part réaliser les progrès que permet le développement et l'exploitation systématique des engins spatiaux et, d'autre part, garantir la vie paisible des nations et les libérer de la crainte d'être annihilées par des activités spatiales « pacifiques », l'inspection préalable des engins par des commissions internationales mixtes est indispensable. Personne ne tolérera le lancement de fusées ou de satellites dont l'innocuité n'est pas garantie. Cependant, comme l'équipement de ces engins et leurs activités progressent et se développent au jour le jour, il est vain d'élaborer d'avance des normes générales définissant les appareils qu'il est interdit d'embarquer ou les activités que ces engins n'ont pas le droit d'exercer. Pour longtemps encore, chaque lancement d'un satellite présentera un cas particulier et exigera donc des décisions *ad hoc*. Seules des commissions internationales pourraient en connaître valablement. Elles devraient donc être consultées avant le lancement d'un de ces engins. Elles seraient seules autorisées à le permettre.

La mise en œuvre de telles commissions constitue sans aucun doute un pas important vers une collaboration internationale active, qui ne peut pas ne pas remplacer à la longue le régime purement passif de la « coexistence pacifique ».

D'ailleurs, d'autres aspects de l'exploitation pacifique de l'espace imposent à leur tour la collaboration internationale active. L'on sait déjà que l'installation de satellites « stationnaires » en très petit nombre pourrait améliorer sensiblement les télécommunications terrestres. Or, on ne conçoit guère que les avantages qui en résulteraient ne reviendraient qu'aux rares pays qui seraient assez riches pour lancer ces satellites. On ne conçoit pas davantage que chaque État qui en aura les moyens installera son propre réseau de satellites de télécommunications. De toute évidence, il faudrait s'entendre sur l'utilisation en commun de ces engins, quel que soit le pays qui les aura lancés. Un premier pas dans cette direction avait déjà été fait au cours de l'année géophysique internationale, lorsqu'il fut convenu de publier et de rendre accessibles à tous les renseignements recueillis par les satellites lancés au cours de cette année.

Du moment qu'un satellite lancé par un État quelconque sera au service de tous, il n'est pas difficile de prévoir que l'exploration et

l'utilisation de l'espace deviendront des entreprises conjointes de tous les États disposés à y participer. Bien plus, vu le coût de chaque engin spatial, on peut penser que dans un climat politique assaini on s'abstiendra d'installer des satellites rivaux et qu'au contraire, les plans d'utilisation de l'espace, y compris l'équipement des engins, seront arrêtés et financés conjointement afin d'éviter les doubles emplois, particulièrement dispendieux en ce domaine.

Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, l'ouverture de l'espace aux activités humaines semble devoir inaugurer l'ère de la collaboration internationale et, par là, contribuer au maintien de la paix.

René H. Mankiewicz,
conseiller juridique,
Organisation de l'Aviation civile internationale [2].

[2] Cet article ne représente pas nécessairement l'opinion officielle de l'Organisation de l'Aviation civile internationale.

Chronique universitaire

Le T.R.P. Recteur.

Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, a présidé la cérémonie de collation des diplômes au cours d'Immatriculation au Collège Saint-Patrice. Il en profita pour dénoncer le culte de la médiocrité et pour encourager les étudiants à développer en eux le culte de la supériorité.

A l'occasion de la messe du Saint-Esprit, le 1er octobre dernier, le T.R.P. Recteur, s'adressant aux professeurs et étudiants, montra que la mission de l'université catholique est de faire rayonner la vérité. Pour remplir leur devoir les professeurs doivent développer la passion de la recherche et la communiquer ensuite aux étudiants.

La Messe du Saint-Esprit.

Le 1er octobre, Son Excellence Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p., archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, chanta la messe du Saint-Esprit, marquant ainsi l'ouverture officielle des cours.

Cette cérémonie avait été préparée par des retraites prêchées aux sous-gradués de toutes les facultés, et la veille de la messe du Saint-Esprit, les professeurs eurent également une journée de récollection.

Anniversaires.

Le 8 décembre, fête de l'Immaculée-Conception, patronne de l'Université, cinq professeurs de l'Université célébrèrent divers anniversaires. Le R.P. F.-X. Marcotte, o.m.i., ancien recteur (1921-1927), et le R.P. Raoul Sénécal, o.m.i., archiviste adjoint, célébrèrent le cinquantième anniversaire de leur ordination sacerdotale. Le R.P. Ernest Renaud, o.m.i., professeur à la Faculté des Sciences, célébra le jubilé d'or de sa profession religieuse, tandis que les RR.PP. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'École de Psychologie et d'Éducation, et Théode Gélinas, o.m.i., aumônier au couvent de la rue Rideau, célébrèrent leur vingt-cinquième anniversaire de sacerdoce.

A la même occasion, on souligna les noces d'or de M. et de Mme Harry Hayes. M. Hayes, âgé de quatre-vingt-quatre ans, a fait partie du personnel enseignant avant l'incendie de 1903, puis devint, plus tard, professeur d'anglais. Durant plus de vingt-cinq ans, M. Hayes prépara toutes les pièces de théâtre jouées en anglais par les étudiants.

Collation des grades.

Le dimanche, 18 octobre, le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, présida la collation des grades, au cours de laquelle plus de trois cents étudiants reçurent des diplômes.

L'université décerna alors des doctorats honorifiques au major-général Jean-Victor Allard, chef adjoint de l'État-major du Canada, au major-général Howard Kennedy, président de la Commission de la Capitale nationale, et au docteur Norbert Sylvestre, médecin, de Riverside, Ontario.

Institut d'Histoire du Canada.

Le 28 octobre, le docteur Guy Frégault, directeur du département d'histoire, donna la leçon inaugurale de la chaire A. J. Freiman d'histoire du Canada, sur l'œuvre de l'historien Arnold J. Toynbee.

Le conférencier fut présenté par le docteur Lawrence J. Freiman, représentant les donateurs de la chaire, et il fut remercié par le R.P. René Lavigne, o.m.i., doyen de la Faculté des Arts.

L'Institut offre des cours supérieurs en histoire du Canada en vue de l'obtention de la maîtrise ou du doctorat. On y enseigne la méthodologie de l'histoire, l'histoire économique et sociale de la Nouvelle-France, l'histoire du Canada aux XVIe et XVIIe siècles, le Canada de 1867 à 1950, les relations internationales de 1919 à 1941, les États-Unis au XXe siècle et l'histoire de l'Angleterre au temps des Tudors.

Faculté des Arts.

Le R.P. Ovila Gadouas, o.m.i., professeur de philosophie à la Faculté des Arts, a été nommé assistant du doyen de la Faculté.

Le docteur Pietro Pucci, diplômé de l'Université de Pise, a été nommé professeur adjoint au département de grec-latin.

ÉCOLE DE SERVICE SOCIAL.

Mlle Alice Selyan, surveillante des stagiaires à l'École de Service social de l'Université de Toronto, devient professeur adjoint en service social à l'École de Service social de l'Université d'Ottawa, établie au Collège Saint-Patrice.

Le R.P. J. Lorne MacDonald, O.M.I., ancien directeur du Saint Patrick's College Institute of Social Action, secrétaire du Christ the King Cultural Foundation et directeur diocésain du Catholic Youth Organization, qui vient de recevoir la maîtrise ès sciences de l'Université Columbia après un stage en psychiatrie au New York Psychiatric Institute, est chargé de cours en philosophie du service social.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

La Faculté de Théologie a reçu cette année plusieurs professeurs invités au nombre desquels on remarque M. le chanoine Jean Leflon, professeur d'histoire à l'Institut catholique de Paris, et le R.P. C. Spicq, o.p., professeur à l'Université de Fribourg.

A la Faculté de Philosophie, le R.P. Fernando Gargantini, o.m.i., a été chargé de cours en théodicée.

Les RR.PP. Henri Gratton, o.m.i., Jacques Croteau, o.m.i., Marcel Patry, o.m.i., et Jean-Guy Lemarier, o.m.i., ont assisté à la réunion annuelle de l'A.C.F.A.S. tenue à Montréal. Le R.P. Gratton donna un travail intitulé *Réflexions en marge de l'influence de Darwin sur la culture scientifique de notre époque.*

Le R.P. Gaston Carrière, o.m.i., a été nommé trésorier de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique lors du congrès tenu à Toronto. Il remplace le R.P. Edgar Thivierge, o.m.i., qui a donné sa démission après plus de vingt-cinq ans de service.

FACULTÉ DE DROIT.

Le 17 septembre dernier, avait lieu la rentrée solennelle des cours de doctorat en droit civil. L'honorable juge Jacques Dumoulin, de la Cour de l'Échiquier du Canada, donna la leçon inaugurale, tandis que Me Albert Brunois, de l'Ordre des Avocats près la cours d'appel de Paris, remit la médaille d'or du Barreau de Paris à Me Z.-Léo Ducharme, professeur à la Faculté et candidat au cours de doctorat.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

Plusieurs nominations et promotions ont été annoncées à la Faculté de Médecine, surtout à la suite de l'affiliation de l'Hôpital municipal d'Ottawa. Ce sont les docteurs J. C. Samis, professeur agrégé de chirurgie clinique; Kenneth E. Wilson, professeur agrégé d'orthopédie clinique; Keith Scobie, professeur adjoint de chirurgie clinique; Lloyd M. Hampson, chargé de cours sénior en anesthésie clinique; J. Victor Berry, chargé de cours sénior en urologie clinique; William H. Caven, chargé de cours en chirurgie clinique; Don W. Whyte, chargé de cours en anesthésie clinique; J. Ian Jeffrey, assistant en orthopédie clinique; W. Edgar Collins, professeur agrégé en urologie; John F. Puddicombe, professeur en obstétrique clinique; J. Clinton Whyte, professeur adjoint en obstétrique et en gynécologie cliniques; George T. Carson, chargé de cours en obstétrique et en gynécologie; J. A. Beggs, Sydney Kronick, Lindsay O. Watt et Maz B. K. Kadziora, assistants en obstétrique et gynécologie cliniques; Athol S. Kenney, professeur adjoint en pédiatrie; Samuel Y. Shirley, professeur adjoint en ophtalmologie; William T. Gaukrodger et Wilmur F. Fraser, chargés de cours en ophtalmologie; John T. M. Fraser, Harold H. Fireman, chargés de cours en médecine clinique.

Les professeurs suivants ont reçu des promotions : Douglas Law, professeur agrégé en anesthésie; Daniel D. Curran, professeur agrégé en chirurgie; Franklin Berkman, chargé de cours sénior en médecine; Edward A. Attak, chargé de cours sénior en neurologie; Richard Heringer, chargé de cours en chirurgie; John F. Hamel, chargé de cours en hygiène; Robert K. Smiley, professeur agrégé en médecine; Philippe-J.-G. Villeneuve, assistant en médecine clinique; Edward S. Mercantini, assistant en dermatologie clinique.

Le docteur Victor Szyrynski s'est mérité le prix accordé annuellement par l'American Academy of Psychosomatic Medicine pour le meilleur travail scientifique dans ce domaine.

CONGRÈS DE L'A.C.F.A.S.

A l'occasion du congrès annuel de l'Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences, plus d'une vingtaine de professeurs des facultés de Philosophie, des Arts, de Médecine, des Sciences

sociales, économiques et politiques, des Sciences pures et appliquées, et de l'École de Psychologie et d'Éducation, se sont rendus à Montréal et ont lu des travaux dans les diverses sections du congrès.

Résidence pour étudiantes.

L'Université vient d'ouvrir sa première résidence pour les étudiantes. Cette maison pourra abriter une vingtaine de jeunes filles.

Recrutement des étudiantes.

Le docteur Éveline Le Blanc sera responsable du développement et de la mise en pratique d'activités susceptibles d'attirer l'attention des jeunes filles, de leurs professeurs et de leurs parents, sur les nombreuses carrières que l'Université offre aux étudiantes.

Faculté des Sciences pures et appliquées.

Le docteur Pierre Gendron, doyen de la Faculté, a été invité à donner la conférence annuelle « Purvis Memorial » sous les auspices de la Society of Chemical Industry.

Le docteur Brian E. Conway a donné une conférence aux membres de l'International Union of Chemistry à Wiesbaden, Allemagne, a parlé aux membres de l'Aviation royale à Farnborough et a porté la parole aux universités de Bristol, de Londres et de Munich.

Le professeur George S. Glinski, chef du département de génie électrique, a donné un travail à l'« Institute of Radio Engineers » à Toronto, et le docteur Raymond-U. Lemieux, chef du département de chimie, traita des expériences sur les réactions de l'hydrate de carbone aux universités de Chicago et de l'Iowa.

La Société thomiste.

La Société thomiste de l'Université a commencé ses activités de l'année 1959-1960 par une séance commémorative à l'occasion du trentième anniversaire de sa fondation. Le R.P. Ceslas Spicq, o.p., de l'Université de Fribourg, a d'abord donné une conférence publique sur *La liberté dans le Nouveau Testament,* puis un travail destiné aux seuls membres de la Société sur *Les relations de l'Écriture sainte et de la théologie.*

Au cours de la seconde réunion de l'année, le R.P. Aurélien Giguère, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie, a parlé de *L'impôt sur le revenu, devoir de conscience.*

Le Conseil de la Société est composé cette année des RR.PP. Roger Guindon, o.m.i., supérieur du Centre Sedes Sapientiæ et secrétaire de la Faculté de Théologie, président; Richard Mignault, o.p., professeur au Studium dominicain, vice-président; Jean-Guy Lemarier, o.m.i., professeur à la Faculté de Philosophie, secrétaire [1].

[1] On nous permettra, à l'occasion de ce trentième anniversaire, de compléter ici la liste des travaux donnés à la Société ainsi que celle des officiers tel que nous l'avons fait dans *Caritas ad Veritatem. Les vingt ans de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa, 1929-1949,* dans *Revue de l'Université d'Ottawa,* 19 (1949), p. 479, 480, 482 et 483. Le chiffre entre parenthèses indique l'année académique.

Liste des travaux : ANAWATI, M., o.p., *Dialogue Orient-Occident (Avicenne et Saint-Thomas)* (1951); AUDET, J.-P., o.p., *Le sacré et le profane dans le message chrétien* (1955); BELLEMARE, R., o.m.i., *Béatitude et Vision* (1949), *Refus de Dieu* (1952), *L'acte de foi et la théologie* (1955); BOUCHARD, F., c.ss.r., *Saint Thomas et l'ignorance invincible* (1949); BOYER, C., s.j., *Comment réaliser l'unité chrétienne ?* (1952); BRUNET, A., o.p., *Humani generis et le polygénisme* (1951); CHAPUT, R., o.m.i., *L'Indissolubilité de mariage en droit divin positif* (1950); CROTEAU, J., o.m.i., *L'existentialisme et Humani generis* (1951); DUGAS, J., p.b., *L'existence de Dieu, article de foi* (1952); GIGUÈRE, A., o.m.i., *L'impôt sur le revenu, devoir de conscience* (1959); GRATTON, H., o.m.i., *L'apport scientifique le plus valable des psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui* (1953); GUINDON, R., o.m.i., *Le caractère évangélique de la morale de saint Thomas* (1954), *Magistère vivant de l'Eglise et Problèmes de la conscience* (1956); HAMMER, J., o.p., *L'étude du protestantisme dans une perspective œcuménique. Problèmes de méthode* (1954); Ho, Jean, *Thomisme et sagesse chinoise* (1949); JETTÉ, F., o.m.i., *Missiologie et théologie* (1949); LANGLOIS, Jean, s.j., *Une conception nouvelle de la métaphysique et des relations entre les sciences expérimentales et la philosophie : Insight du P. Bernard Lonergan, s.j.*; MAILHOT, B., o.p., *De l'allégorisme au typologisme* (1950); MARCOTTE, E., o.m.i., *Irénisme et Humani generis* (1951), *Les orientations nouvelles en théologie sacramentaire* (1957); MIGNAULT, R., o.p., *La vie philosophique* (1949); MORIN, J., c.ss.r., *Le renouveau biblique en théologie* (1958); NEELS, M., p.b., *Une façon « ressourcée » de présenter le traité-pivot de la morale fondamentale : de Fine Ultimo* (1958); PATRY, M., o.m.i., *Le moment scientifique et la sagesse philosophique et théologique* (1955); PRUCHE, B., o.p., *Pourquoi l'existentialisme est-il athée ?* (1950), *La quatrième voie de saint Thomas* (1952); PATTIN, A., o.m.i., *La troisième voie de saint Thomas* (1952); SPICQ, C., o.p., *La liberté dans le Nouveau Testament* (1959), *Les relations de l'Ecriture sainte et de la théologie* (1959); STERN, K., *Culpabilité et angoisse* (1953); THOMPSON, W., *L'évolution et Humani generis* (1951); TROISFONTAINES, R., s.j., *Teilhard de Chardin* (1957); VADEBONCŒUR, P.-E., c.ss.r., *Marie a-t-elle contracté le debitum peccati ?* (1954); VOYER, V., *La valeur thérapeutique de la psychanalyse* (1953); WOYCIECHOWSKI, J., *Perspective philosophique du relativisme et de l'indéterminisme scientifique* (1958).

Le Conseil de la Société a été constitué de la façon suivante : *présidents :* Georges Simard, o.m.i. (1949-1950); René Denis (1950-1951); Clément-Marie Lachance, o.p. (1951-1952); Sylvio Ducharme, o.m.i. (1952-1953); E. Hadd, s.m.m. (1953-1954); Aloyse Gutwiller, c.s.sp. (1954-1955); P.-E. Vadeboncœur, c.ss.r. et Jean-Marie Côté, c.ss.r. (1955-1956); Jacques Gervais, o.m.i. (1956-1957); Jean Fairfield (1957-1958); Richard Mignault, o.p. (1958-1959) et Roger Guindon, o.m.i. (1959-1960); *vice-présidents :* Paul-Emile Vadeboncœur, c.ss.r. (1949-1950); Georges Simard, o.m.i. (1950-1951); René Denis (1951-1952); Clément-Marie Lachance, o.p. (1951-1952); Georges Simard, o.m.i. (1952-1953); E. Hadd, s.m.m. (1953-1954); A. Gutwiller, c.s.sp. (1954-1955); J.-M. Côté, c.ss.r. (1955-1956); J. Gervais, o.m.i. (1956-1957); J. Fairfield (1957-1958) R. Mignault (1958-1959); *secrétaires :* Gaston Carrière, o.m.i. (1947-1956); Jacques Croteau, o.m.i. (1956-1958) et Jean-Guy LeMarier, o.m.i. (1958-).

PUBLICATIONS.

Au cours de l'année 1959, les professeurs de l'Université ont publié les ouvrages suivants :

Aux Éditions du Cerf, Paris :

Germain HUDON, o.m.i., *La perfection chrétienne d'après les sermons de Saint Léon* (Lex Orandi), 275 pages.

Chez Desclée, De Brouwer, Paris :

Rosaire BELLEMARE, o.m.i., *Le sens de la créature chez Bérulle*, 189 pages.

Aux Éditions de l'Université d'Ottawa :

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Histoire documentaire des Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada (1841-1861)*, tome II, 344 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Le père Louis-Étienne Reboul, o.m.i.*, 160 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *L'Université d'Ottawa (1848-1861)*, 96 pages.

Peter B. GARLAND, *The Definition of Sacrament According to Saint Thomas*, 120 pages.

Germain LESAGE, o.m.i., *Jeunes d'aujourd'hui et Vie religieuse*, 2e éd., 179 pages.

Marcel ROUSSIN, *Le Canada et le Système interaméricain*, 280 pages.

ANTHROPOLOGICA.

La revue *Anthropologica* publiée par le Centre canadien de Recherches en Anthropologie, organisme de l'Université, sous la direction du R.P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., déjà dans sa sixième année d'existence, commence une nouvelle série.

La revue qui jusqu'ici était miméographiée sera désormais imprimée. La première livraison de la nouvelle série vient de paraître et il faut féliciter les responsables de l'excellente tenue de cette publication, qui s'intéresse aux divers domaines de la science de l'homme.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Marie-Antoinette Grégoire-Coupal. — *Le Beau Rameau de Jessé.* Montréal, Fides, 1958. 21,5 cm., 123 p.

Marie-Antoinette Grégoire-Coupal nous invite à l'accompagner en Palestine jusqu'à la maison de Nazareth. Là, elle nous présente, entouré de Marie et de Joseph, le *Beau Rameau de Jessé.* Il chante, rie, badine, se mêle tout bonnement aux événements qui composent l'existence de la famille d'un charpentier. L'auteur a mis beaucoup de soin à reconstituer en des tableaux vivants l'enfance de Jésus ainsi que certaines scènes de sa vie publique, telles la noce de Cana et les rencontres avec Marie-Madeleine. A nouveau, après d'autres essais fructueux, sa plume alerte et chrétienne tente de nous charmer. Le lecteur peut s'y fier. Ces quelques historiettes puisées dans les pages de l'Évangile, et dites dans une langue pleine de poésie, entraîneront son âme jusqu'aux plus profondes réflexions.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Didier de Cré, o.f.m.cap. — *Notre-Dame de la Trinité.* T. III. *Les Trois Prérogatives.* Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1959. 21 cm., xx-288 p.

Ce volume complète une admirable série de méditations théologiques sur Notre-Dame de la Trinité. Après avoir montré les relations de la Sainte Vierge avec chacune des Divines Personnes et après avoir établi le fondement théologique de la pratique des trois Ave Maria, l'auteur explique que le but de cette sainte pratique est d'honorer trois privilèges de Celle qu'on appelle la Toute-Puissance suppliante, le Trône de la Sagesse et la Mère de Miséricorde. Ces trois titres sont étudiés à fond, et l'on voit que la puissance de la Fille du Père, la sagesse de la Mère du Verbe et la miséricorde de l'Épouse du Saint-Esprit sont des conséquences de sa plénitude de grâce, son éminente sainteté, comme de sa maternité divine et sa maternité de grâce à notre endroit.

Nous avons déjà exprimé, à l'occasion des deux premiers volumes, tout le bien que nous pensions de l'ouvrage du père Didier de Cré. Ajoutons simplement que notre piété mariale y trouvera un sûr et lumineux appui théologique et un surcroît d'intensité. Ce livre, qui comprend à la fois de profondes analyses théologiques et de pieuses exhortations, satisfera autant les esprits spéculatifs que les âmes dévotes. Ce n'est pas une sèche et froide argumentation, mais un hommage filial et fervent à la Mère de Dieu. C'est un exemple de ce que doit être la théologie affective.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

VALENTIN-M. BRETON, o.f.m. — *Mémorial.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 14 cm., 50 p.

C'est un choix de prières et de pensées tirées des œuvres du père Valentin-M. Breton. A les parcourir, le lecteur sera épris du désir de mieux connaître cette âme franciscaine, aimante et forte, dont il aura aperçu les traits essentiels. Quant aux nombreux amis du grand ascète, ils seront heureux de posséder un recueil de formules entraînantes et lumineuses où se manifestent son cœur et sa foi en l'amour de Dieu.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

MICHEL HORATCZUK, s.j. — *En Route vers Dieu.* Traduit par l'abbé Virrion. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 104 p.

Le succès retentissant n'est pas l'apanage de la vraie sainteté, pas plus d'ailleurs que l'échec extérieur n'est la marque distinctive des réprouvés. Quand saint Paul compare la vie chrétienne aux coureurs qui se disputent le prix, il n'entend sûrement pas exclure de la course dont l'enjeu est la vie éternelle quiconque n'est pas un athlète de première force. *En Route vers Dieu* nous invite tous à descendre dans l'arène. Ses considérations, à base d'une saine psychologie surnaturelle, s'adressent successivement à toutes les catégories d'âmes soi-disant disqualifiées d'avance : impulsives, découragées, puériles, repliées, compliquées, rigides, timorées, sentimentales, méfiantes, sensuelles. Chacune trouvera dans le volume du père Horatczuk un précieux réconfort, et un vigoureux stimulant qui le décideront à suivre l'appel du Seigneur.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

JOSEPH STIERLI, s.j. — *Messagers du Christ. Biographies de prophètes chrétiens.* Traduit par l'abbé R. Virrion. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 153 p.

Dans la vaste fresque de l'histoire de l'Église figurent nombre de personnages dont la mission rappelle celle des prophètes de l'Ancien Testament. Hérauts de Dieu, mandatés par lui, ils ont joué un rôle providentiel, chacun à son époque. Leurs messages, cependant, n'ont rien perdu de leur actualité. A travers les siècles, les enseignements qu'ils ont donnés, tant par la parole que par leur vie, rejoignent notre époque et nous invitent à la réflexion. L'auteur a choisi une dizaine de ces âmes privilégiées. Il a tracé leurs biographies en quelques pages pour en extraire et nous les transmettre les appels pressants venus, par leur entremise, du Christ lui-même.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

ANTOINE LESTRA. — *Retourner le monde. Les origines des Congrès eucharistiques.* Lyon, Emmanuel Vitte, 1959. 19 cm., 140 p.

Le projet d'institution de Congrès eucharistiques destinés à retourner le monde a d'abord germé dans l'âme du bienheureux père Eymard, du vénérable père Chevrier, de mademoiselle Tamisier : voilà ce que veut nous rappeler Antoine Lestra. Au récit fidèle des événements, écrit sur pièces d'archives, il a joint le portrait des principaux initiateurs du mouvement et l'analyse de leur pensée. Ce contact avec des cœurs débordants de dévotion pour l'hostie est bien fait pour

vendre l'idée d'un retour à l'eucharistie comme moyen de rendre plus intense l'action directe de Notre-Seigneur sur les individus et sur la société tout entière.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

RÉAL LEBEL, s.j. — *Mademoiselle Ville-Marie. Jeanne Mance.* Montréal, Fides, 1957. 21 cm., 56 p. (Collection « Pionniers de la foi ».)

ÉMILE GERVAIS, s.j. — *Une petite sœur et le diable. Catherine de Saint-Augustin.* Montréal, Fides, 1957. 21 cm., 55 p. (Collection « Pionniers de la foi ».)

La collection « Pionniers de la foi » a débuté par ces deux biographies. En un format commode, elles nous offrent le récit illustré de la vie héroïque de celles qui ont sacrifié tout pour implanter la foi en notre pays. Même tracées à grands traits, ces existences merveilleuses ne manqueront pas de rappeler à notre génération l'esprit de ses origines et de l'aider à reprendre avec un nouvel entrain et une générosité mieux aguerrie la pratique du dévouement charitable et de l'abandon à Dieu. Par esprit de devoir et de reconnaissance on aimera saisir cette opportunité pour se rappeler les traits essentiels des vies exemplaires de Jeanne Mance et de Catherine de Saint-Augustin.

L. O.

* * *

RÉGINALD-M. DUMAS, o.p. — *Saint Hyacinthe, apôtre du Nord.* Montréal, Éditions du Lévrier, 1957. 19 cm., 81 p.

La considération des problèmes du temps présent, la vue claire des malaises, des difficultés et des espérances de notre siècle devraient nous porter vers saint Hyacinthe. A l'occasion du septième centenaire de la mort de l'Apôtre du Nord, le père R.-M. Dumas a réalisé une brochure attrayante et fort bien illustrée où il fait revivre ce missionnaire infatigable et thaumaturge légendaire. Il nous le montre comme un modèle et un puissant intercesseur. Depuis des siècles, en effet, on l'invoque contre tous les dangers. Cependant, son crédit spécial le désigne surtout pour la protection des individus contre la tuberculose et la noyade, et pour la préservation de la société du grand mal qui infecte le monde entier, le communisme.

L. O.

* * *

MICHEL GASNIER, o.p. — *Pour la première fois. Retraite préparatoire à la communion privée.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 18,5 cm., 134 p.

Ce livre est destiné aux prêtres, aux mamans et aux autres personnes sur qui retombe le soin de préparer les enfants à la première communion. Il rendra d'éminents services dans l'accomplissement de cette délicate mission. On y trouve douze instructions où sont exposés les sujets qu'il convient d'aborder, un style adapté à la mentalité enfantine, un choix abondant d'histoires et d'exemples, quelques recommandations pratiques, des prières correspondantes aux divers thèmes de la prédication ainsi que les actes à réciter avant ou après la sainte communion.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

G. Fourure. — *Les Châtiments divins. Étude historique et doctrinale.* Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1959. 370 p.

L'homme qui souffre, et celui qui le voit souffrir, ne peuvent s'empêcher de se poser des questions. Le mal, en effet, est une morsure dans l'être et l'homme ne peut se contenter d'une attitude purement passive à son égard. La souffrance rend philosophe et, si on poursuit la réflexion jusqu'au bout, elle rend théologien. Une fois qu'on a compris son mal, on en a pour ainsi dire adouci l'aiguillon parce que l'esprit souffre plus encore de ne pas voir clair que le corps déchiré par la douleur. Parmi les diverses solutions proposées au cours des siècles, l'auteur s'arrête à celle de Baïus et de Quesnel ainsi qu'à la réaction qu'elle suscita chez les théologiens du XVIIe siècle : toutes nos souffrances sont des punitions pour nos péchés. C'est en cela que consiste la partie historique de son travail. Peu de controverses théologiques ont été l'objet d'une enquête aussi attentive et aussi élaborée.

Le climat intellectuel de l'époque explique la place prépondérante accordée aux arguments scripturaires et patristiques. L'argument « théologique », ainsi qu'on l'appelle, est traité beaucoup plus sommairement. Baïus ne prisait guère la scolastique. Il voulait « ramener l'étude de la théologie à l'Écriture Sainte et aux écrits des anciens Pères » (p. 41, note 3; voir aussi p. 52 et 87, note 3). Dégagé ainsi des subtiles distinctions et des longues discussions, il se peut qu'on s'en tienne aux vérités de foi et qu'on veuille en tirer des conclusions pour l'attitude du chrétien en face de la souffrance (voir p. 162). Mais on n'est pas pour autant assuré de ne pas trahir la doctrine des textes révélés ou patristiques. L. Bouyer en donnait une preuve éclatante au sujet des réformateurs (*Du Protestantisme à l'Église*, Paris, 1954, p. 164, 170, 176-177, 208; voir aussi les remarques du père G. De Broglie, *ibid.*, p. ix-x). L'étude des thèses de Baïus et de Quesnel manifeste à son tour comment fut durci l'enseignement de saint Augustin dont les textes sont tellement commandés par les circonstances et les personnes qui les ont provoqués. Il eut fallu que le *Sic et Non* passe par là. Et la *Concordantia discordantium*. Mais alors on aurait abouti à l'élaboration d'une scolastique. Même si l'auteur n'insiste pas sur cette leçon particulière de l'histoire qu'il rapporte, il semble qu'elle s'impose à la lecture de son enquête.

Quant à la partie proprement doctrinale, elle m'est apparue plus faible que la première. J'ai eu l'impression que l'auteur s'était, plus ou moins consciemment, enfermé dans les perspectives de ceux qu'il s'efforce de réfuter. En voici un indice. Tous les auteurs, ou presque, citent saint Thomas d'Aquin. Et parmi les textes de ce dernier, on s'attache surtout à l'article 7 de la question 87 de la I-II. Comment expliquer que personne n'ait songé à l'article qui suit immédiatement et dans lequel le saint docteur soulève un problème qui lui permet de dégager un aspect complémentaire de la doctrine qu'il vient d'exposer : *Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius* (a. 8) ? Bien des discussions eussent été évitées si l'on avait tenu compte de la doctrine de cet article. Et la thèse de l'auteur y eut trouvé des éléments pour une solution encore plus satisfaisante du grave problème de la réaction chrétienne devant la souffrance.

Roger Guindon, o.m.i.

* * *

Giovanni Rommerskirchen, o.m.i., Nicola Kowalsky, o.m.i., et Giuseppe Metzler, o.m.i. — *Bibliografia missionaria.* Anno XXII, 1958. Roma, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1959. 125 p., 24 cm.

La *Bibliografia missionaria* est assez avantageusement connue pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en faire la présentation et d'en énumérer les mérites. Il suffira de

dire que nous retrouvons dans ce vingt-deuxième volume le même soucis scientifique que dans les précédents.

On trouvera particulièrement utile et intéressante la bibliographie des ouvrages et des articles missionnaires du père Johannes Dindinger, collaborateur du père R. Streit, puis directeur de la *Bibliotheca Missionum*. Il convenait que le R.P. J. Rommerskirchen, successeur du père Dindinger, donnât ce témoignage d'estime et de vénération au regretté disparu.

Le plan suivi dans ce fascicule de la *Bibliografia missionaria* est le même que celui des fascicules précédents et nous tenons à signaler, en particulier, l'appendice sur la *Rassegna dei libri* au moyen de laquelle le lecteur pourra se faire une juste idée de la valeur des plus récents ouvrages sur la missiologie.

Gaston Carrière, o.m.i.

* * *

Léon Pouliot, s.j. — *Le Premier Retraitant du Canada : Joseph Chihouatenhoua, Huron († 1640)*. Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1958. 95 p., 20,5 cm. (Collection « Service de Dieu », n° 21.)

Le père Pouliot fait ici revivre la figure d'un Huron converti à la foi par les anciens missionnaires jésuites du Canada. C'est donc une page de l'histoire missionnaire de notre pays qu'il ouvre au lecteur en même temps que le spectacle d'une vie chrétienne exemplaire, non seulement chez son héros, mais encore chez l'épouse de Joseph.

Les six chapitres du travail : De l'infidélité à la foi; Le baptisé; L'apôtre; Le retraitant; « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il demeure seul... »; L'âme de Joseph Chihouatenhoua, sont remplis de sujets d'édification et leur intérêt est soutenu.

Cet ouvrage, comme tous les ouvrages du père Pouliot d'ailleurs, répond aux exigences de la méthode historique la plus exigeante. Livre édifiant dont nous recommandons la diffusion.

Gaston Carrière, o.m.i.

* * *

John Edwin Gurr, S.J. — *The Principle of Sufficient Reason in some Scholastic Systems. 1750-1900.* Milwaukee, Marquette University Press, 1959. 24 cm., ix-196 p.

This scholarly monograph by the dean of the graduate school of Seattle University began, several years ago, as a doctoral dissertation in philosophy at St. Louis University. Its main object is to show that the meaning given to the Principle of Sufficient Reason, in many philosophic text-books, between 1750 and 1900, reveals the influence of Leibniz and Wolff. The author does not say that Leibniz invented the Principle, but he starts his study from the formulation of the Principle as it appears in Leibniz and Wolff, and he claims that there is a "primacy-of-essence-over-existence" supposition in their use of it, and that the Principle is an integral part of Monadology, of the doctrine of pre-established harmony, of fatalism and of Leibnizian optimism.

The survey of school manuals covers three periods of about fifty years each. In the first period, 1750-1800, we see that several Jesuits and Franciscans played a part in the propagation of the philosophy of Wolff. "The rationalist manuals written by Austrian Jesuits had made a distinct break with the old Peripatetic philosophy of the 16th and early 17th centuries." Avoiding dangerous generalizations, the

author points out, however, that some Jesuits protested against the abuse of the Principle of Sufficient Reason by Leibniz and Wolff in connection with the perfection of the world and the liberty of God. With regard to the Franciscans, the author makes a distinction between most Italian Franciscans, in whose works there is no trace of the Principle of Sufficient Reason, and the German Franciscans, who frequently combined Scotus and Wolff.

The second period, 1800-1850, which is the transition to Neo-Scholasticism, reveals a "Cartesian" group of manuals belonging to the Catholic tradition and yet owing a lot to Leibniz and Wolff.

Concerning the third period, 1850-1900, the author gives special attention to such precursors of Thomism as Balmes, Kleutgen, Liberatore and Sanseverino, and states that some manuals of this period make no use of the Principle whatsoever. After Aeterni Patris, it seems that the Jesuit authors of text-books, whether Suarezian or Thomist, agreed in eliminating the Principle of Sufficient Reason from their treatises. Lorenzelli makes a brief criticism of the Principle's misuse in the proof for the existence of God. Mercier gives it scant attention. In his "Logique", he does not mention it at all, and, in his "Métaphysique", he excludes it as a first principle, since it reduces either to the Principle of Identity or to Causality. The Principle of Sufficient Reason is not featured in the works of the Dominicans Gonzalez and Zigliara. Mancini refutes Leibniz' doctrine that analytic judgments rely on the Principle of Causality and synthetic judgments on the Principle of Sufficient Reason. According to Gredt, the Principle of Sufficient Reason includes the intrinsic sufficient reason of essendi and the extrinsic sufficient reason of fiendi (or causal principle), and is reduced to the Principle of Contradiction.

At the end of his study, the author feels justified to conclude that "no one individual author or group of authors examined ever completely broke out of the primacy-of-essence context in which the Principle of Sufficient Reason is most relevant and useful", and he also asserts that "the Principle worked as a kind of philosophical deus ex machina to rescue the realities of being from absorption into a mere projection of subjective necessities and intelligibilities".

Since, in the minds of some writers, that Principle appears to be tainted with an original sin, i.e. the idealistic philosophy of Leibniz and Wolff, it might be better to use the expression Principle of Reason of Being (raison d'être), which expression surely has nothing to do with monads. It was thus formulated long before Leibniz, and is the preferred expression nowadays. Jolivet points out that the word "sufficient" is superfluous, and that "principe de raison d'être" is quite enough. Maquart distinguishes, in the principle "rationis essendi", a logical form (every being is an object of intellection) and an ontological form (every being must have a reason why it is rather than is not); and this principle, provided one does not adopt the Suarezian notion of being, can be reduced to the Principle of Contradiction. Every being must have, either in itself or in another, its reason for being. If the reason is in another, it is called the extrinsic reason for being or extrinsic cause, which is double. Hence, the principles of efficient causality and of finality come within the scope of the more general "principle of reason of being". Maritain, in his "Sept leçons sur l'être", speaks of the "principe de raison d'être", and does not bother even to mention the so-called Principle of Sufficient Reason.

Even though this Principle does not occupy the forefront any more, it has an historical interest, and it is worthwhile to know that, in their presentation of it, Leibniz and Wolff have exercised a certain influence on some Scholastic thinkers between 1750 and 1900.

The author claims that Father Garrigou-Lagrange, "one of the great exponents and popularisers of our principle", may have contributed to secure a place for the Principle of Sufficient Reason in future Scholastic manuals. Should this be so, we can be sure that what the author calls "our principle" will have been purged of any association with Leibniz or Wolff. There are not many more staunch and authentic Thomists than Garrigou-Lagrange.

The fact remains, as the author set out to prove, that some Scholastic manuals in the past have shown traces of Leibnizian idealism and Wolffian rationalism in their use of the Principle of Sufficient Reason. After reading this interesting and well-documented book, no one will think of contesting that.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XXXIII. Washington, Catholic University of America, 1959. 23 cm., 184 p.

The Association, which held its thirty-third annual meeting in New York, heard and discussed several papers on *Contemporary American Philosophy*. Though this year's proceedings have been given that title, there were many other questions considered. In fact, the three main addresses had nothing to do with American philosophy. Father Gerald B. Phelan, who received the Cardinal Spellman-Aquinas Medal, spoke on *Being and Knowledge*; Dr. F. H. Anderson, of Toronto, dealt with *Platonic elements in Epistemology*; and Mr. H. Spiegelberg's topic was *How subjective is Phenomenology ?*

There were a dozen Round Table Discussions; in one of them, an assistant-professor of this University, Dr. J. A. Wojciechowski, lead the discussion on *The epistemological problem of de-anthropomorphization of modern science.* Most of the papers, however, considered various aspects of American philosophical thought; and the student in History of Philosophy will find in this volume valuable information to bring up-to-date his knowledge of present philosophical currents in the United States.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JOSEPH DE TONQUEDEC, s.j. — *Les Principes de la Philosophie thomiste.* II. *La Philosophie de la Nature.* Première Partie. *La Nature en Général* (deuxième fascicule). Paris, Lethielleux, 1957. 279 p.

Il y a plus de trente ans, le père de Tonquédec offrait au public un gros volume, la *Critique de la Connaissance,* qui était le développement de leçons données à un groupe de candidats à l'agrégation de philosophie à l'École Normale de Paris qui lui avaient demandé de leur exposer les principes de la philosophie thomiste. A ce moment, l'auteur ignorait si le reste de son enseignement paraîtrait un jour : cela devait dépendre des années de vie et de loisir accordées, ainsi que de l'accueil fait au premier volume. En 1950, sous le titre *Question de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas,* il publia trois études remarquables qu'il présenta comme ayant été d'abord destinées à figurer en appendice d'un ouvrage à paraître sur la philosophie de la nature, tome II des *Principes de la philosophie thomiste.* C'est ce gros ouvrage que la maison Lethielleux publie en fascicules depuis 1956. La première partie, qui traite de la nature en général, comprend trois fascicules : le premier, intitulé *Prolégomènes,* étudie la nature et la science de la nature; le

second et présent fascicule comprend deux chapitres: 1. la substance et les accidents; 2. la matière et la forme. Le troisième fascicule sera réservé à l'étude du mouvement et des accidents cosmiques.

Lorsqu'on entreprend la lecture d'un ouvrage du père de Tonquédec, on peut s'attendre à un thomisme sérieux, et mieux, à un exposé intelligent, clair et précis de la pensée de saint Thomas. Le but de l'ouvrage est essentiellement pédagogique (p. 1), et la marche de l'exposé ne s'éloigne à aucun moment de cette intention : c'est, à notre avis, ce qui le rend encore supérieur à la *Critique de la Connaissance.* Bornons-nous à souligner les qualités de l'ouvrage que nous avons davantage appréciées. Tout d'abord, la conception de la philosophie de la nature comme étant liée à l'expérience, et par conséquent, antérieure à la métaphysique (p. 107) : ce qui distingue le père de Tonquédec de la plupart des scolastiques de son ordre. Puis, la position de chaque question est faite de façon intelligente, en mettant le lecteur devant une aporie, non pas construite avec artifice, mais comme interprétation possible de l'expérience sensible : cela permet au lecteur de comprendre que les nombreuses philosophies sont des essais de réponse à un très petit nombre de questions qui, si elles sont bien posées, trouvent assez naturellement leur réponse dans Aristote et saint Thomas. Aussi l'ouvrage est sérieusement documenté, sans pour cela que le texte soit alourdi; conforme à la méthode de la *Critique de la Connaissance,* l'auteur groupe, à la fin du volume, en huit appendices et huit notes, la discussion de points plus techniques. Enfin l'exposé est constamment illustré d'exemples tirés des données récentes de la science : l'auteur, à aucun moment, ne craint la confrontation du thomisme avec les découvertes authentiques.

Voici donc un ouvrage que les professeurs de philosophie de la nature auront avantage à donner comme texte à leurs élèves : ils en tireront, non pas comme il arrive souvent, un agrégat de thèses disparates déduites de principes métaphysiques, mais, au voisinage de la pensée du Docteur commun, une aptitude à se poser des questions avec lucidité et à les résoudre avec méthode.

Benoît Garceau, o.m.i.

* * *

Wesley Piersol. — *La Valeur dans la Philosophie de Louis Lavelle.* Paris, Vitte, 1959. 25 cm., 192 p.

L'auteur veut montrer que l'œuvre de Lavelle a gravité autour de la signification de la valeur et que son but explicite a été moins de formuler une doctrine inédite ou d'en dégager un aspect nouveau que de systématiser l'apport de la réflexion humaine au cours de son histoire, lorsqu'il s'est agi pour elle de définir la valeur absolue et les valeurs particulières.

Cet ouvrage se divise en quatre parties. Dans la première, *La Psychologie de la Valeur,* l'auteur rassemble les idées de Lavelle sur le *sentiment* et le *vouloir,* sur le *désir,* moteur de la volonté, sur l'*acte de préférence* et sur le *jugement de valeur,* qui serait quelque chose de subjectif comme le sentiment. De cette étude psychologique, il déduit, dans une deuxième partie, *Les Caractères de la Valeur,* qui est *une et multiple,* et il soutient que la multiplicité n'est pas à l'intérieur de la valeur, qui est indivisible comme l'être, mais en nous-mêmes et dans notre acte d'adhésion aux valeurs qui se présentent selon une *échelle hiérarchique,* où les valeurs inférieures doivent être intégrées dans les valeurs supérieures, bien qu'elles puissent devenir des anti-valeurs dès qu'elles sont prises pour des fins en elles-mêmes, ce qui explique l'*alternative du bien et du mal.* Une troisième partie traite de *L'Incarnation de la Valeur,* qui va de pair avec la spiritualisation de la conscience,

ce laboratoire des *possibles* qui se réalisent dans le *temps*, grâce à la *liberté*. Enfin, dans la dernière partie, *La Signification métaphysique de la Valeur*, l'auteur montre que le psychologue et le métaphysicien ne font qu'un chez Lavelle, car nous revenons au moi dans son fondement, qui est l'*esprit en acte ou la valeur*. Il établit une liaison entre l'*ontologie et l'axiologie* qui a son point suprême là où le moi s'insère dans l'être, c'est-à-dire dans l'*intimité spirituelle*. Tous les termes soulignés dans ce paragraphe sont des en-têtes de chapitre du présent volume.

Selon notre auteur, Lavelle se serait efforcé de substituer la conception de l'être-acte à celle de l'être-objet et, en disant que l'être est, il voudrait dire que l'être est *causa sui*. « Car si l'être n'est point ce qui se crée lui-même, il est ce qui est créé par un autre et, s'il reçoit son être d'un principe hors de lui, il n'est pas être, c'est-à-dire intimité, mais il est une chose, c'est-à-dire extériorité. C'est pourquoi le mot même d'être implique création par soi [...]. Étant cause de soi, l'être est à lui-même sa propre raison d'être. » Ceci devrait suffire à indiquer l'énorme distance qui sépare Lavelle de la *philosophia perennis*.

Quel que soit le mérite de ce volume, il importe de mentionner qu'il contient une abondante sinon complète bibliographie des ouvrages de Lavelle, ainsi que des articles et livres qui traitent de sa philosophie.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

L. BOPP. — *Heilerziehung aus dem Glauben*. Freiburg, Herder, 1958. IX-148 Seiten. Kartoniert, 8,20 DM.

L. Bopp, une des figures les plus marquantes dans la pédagogie catholique allemande, nous présente ici une véritable théologie de l'éducation. C'est un ouvrage de très grande valeur surtout à notre époque, où la psychologie et la méthodologie dans ces domaines menacent de nous submerger.

Une première partie donne un aperçu de l'histoire de la « Heilerziehung » (éducation et pastorale des enfants plus ou moins handicapés). Ces indications intéressantes montrent que, dès l'époque patristique, l'Église s'est penchée sur ce problème. La seconde et la troisième partie examinent la doctrine chrétienne au sujet du mal et de la souffrance, de la culpabilité et du sens de la destinée humaine. La dernière, la plus importante peut-être, constitue une magnifique esquisse d'une spiritualité de l'éducateur : sa vocation replacée dans la perspective de l'histoire du salut.

Tous ceux qui d'une manière ou d'une autre (et quel chrétien ne l'est pas ?) sont appelés à éduquer des jeunes, trouveront dans ce livre de quoi alimenter leur foi, leur espérance et leur charité, cette source indispensable d'une pédagogie authentiquement chrétienne.

Arnold ULEYN.

* * *

Psychotherapie und Theologie. Symposion herausgegeben von Dr Graf Wittgestein. Stuttgart, Hippokrates-Verlag. 109 S.

Le problème des rapports entre la religion et la psychothérapie est à l'ordre du jour. C'est un signe des temps : désormais nous sommes loin de l'époque où les psychanalistes condamnaient la vie religieuse comme une névrose et où prêtres et pasteurs rejetaient en bloc l'exploration de l'inconscient.

Voici les thèmes du recueil présent : E. ZIPPERT, *L'homme normal et son archétype*; H. ADLER, *Judaïsme et psychothérapie*; P. DESSAUER, *Le problème du sens de*

la vie selon la psychothérapie et la pastorale catholique; A. Koeberle, *Psychothérapie et pastorale dans une perspective protestante*; F. Riemann, *La structure des névroses et leur traitement spécifique*; G. Wittgenstein, *La question de la foi et de la conscience dans la psychothérapie.*

Le lecteur y trouvera plusieurs mises au point et délimitations de la tâche du psychothérapeute et du pasteur d'âmes, aptes à favoriser une compréhension mutuelle et une collaboration fructueuse. Distinguer pour unir !

Arnold Uleyn.

* * *

F. Schmoelz. — *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft.* Freiburg Schweiz, Paulusverlag, 1959. XVI-200 S. Broschiert, 13 Fr.

Depuis la fin de la dernière guerre mondiale, nous assistons à une véritable renaissance du droit naturel. Nombreux sont les juristes non croyants et les théologiens protestants qui proclament sa haute nécessité, vu les monstrueux excès provoqués par un positivisme outrancier en morale et en politique.

En face de ce revirement il est curieux et alarmant de devoir constater que certains moralistes catholiques soient plutôt portés à sous-estimer l'importance de ce droit naturel et d'une « morale de l'obligation ».

L'une des causes de cette méconnaissance doit être cherchée dans une conception trop « statique » de la nature humaine et du droit. En étudiant systématiquement l'aspect dynamique de l'impératif moral qui est « ordinatio rationis et inclinatio naturalis », F. Schmölz a rendu un très grand service à la philosophie et à la théologie morale.

Cette belle étude, dont on ne saurait dire trop de bien, aurait cependant gagné en valeur si l'auteur avait renvoyé aux perspectives ouvertes par la biologie humaine récente (voir par exemple les nombreux ouvrages de Chauchard) et par la psychologie dite « dynamique ».

Arnold Uleyn.

* * *

C. Von Korvin-Krasinski. — *Ueber die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes.* 2. vermehrte Auflage. Freiburg, Paulusverlag, 1958. 36 S. Brosch., 3,30 Fr.

Dans cet essai, tiré à part d'un article apparu dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, l'auteur s'efforce de mettre en lumière le caractère social de la propriété privée en dénonçant dans la philosophie sociale néoscolastique (sous l'influence de Taparelli) une méconnaissance de la doctrine patristique à ce sujet. Ce jugement un peu massif a certainement besoin d'être nuancé. Bien que d'autres affirmations également exigeraient des mises au point, cette étude sera utile à l'élaboration d'une notion pleinement chrétienne de la propriété privée.

Arnold Uleyn.

* * *

Les Cahiers des Dix, n° 23. Montréal, [Librairie Ducharme], 1958. 299 p., 23 cm.

Les « Dix », comme il est convenu de les appeler, fidèles à leur tradition, présentent un nouveau cahier qui conserve tout l'intérêt et la valeur des cahiers précédents. Et c'est dire beaucoup.

Le travail de Victor Morin, *Réhabilitation historique*, refait l'histoire de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal et des nombreuses initiatives patriotiques, sociales et éducatives qui lui sont dues. Jacques Rousseau, dans *Ces gens qu'on dit sauvages*, jette encore un peu de lumière sur l'origine et les coutumes des Amérindiens, alors qu'il laisse à un prochain cahier de parler de la vie artistique et religieuse et de l'organisation sociale des Indiens du Canada. Mgr Olivier Maurault, p.a., p.s.s., nous livre le contenu d'un important document montréalais : *Le premier registre de l'État civil de Montréal*; tandis que Léo-Paul Desrosiers s'attache à l'étude de *Denonville*, dans laquelle il juge l'œuvre du gouverneur dans un examen des relations entre le gouverneur du Canada et celui de New-York (1684-1686) et où il condamne la politique de Denonville. Gérard Malchelosse étudie une page de l'histoire des Canadiens aux États-Unis dans *Le Poste de la Rivière Saint-Joseph (Mich.) (1691-1781)*. La vie du major *Samuel Holland*, le premier à faire un relevé exact des côtes du golfe Saint-Laurent, est racontée par Francis-J. Audet, alors que Raymond Douville s'applique à faire connaître les *Années de jeunesse et* [*la*] *vie familiale de Moses Hart*, commerçant de génie. Dans *Brève histoire d'une longue amitié* sont racontées les relations de Mgr Paul Bruchési, archevêque de Montréal, et de Thomas Chapais, tandis que Mgr Albert Tessier, p.d., nous livre la *Correspondance Taché-Laflèche*. Léon Trépanier continue sa gallerie des maires de Montréal en nous présentant cette fois celles d'*Alphonse Desjardins*.

On trouvera dans ce vingt-troisième cahier une riche mine de renseignements sur notre histoire. Il ne faut pas manquer de signaler en terminant le méticuleux *Index général* de Gérard Malchelosse.

Gaston Carrière, o.m.i.

* * *

Peter Reinhold. — *Maria Theresia*. Wiesbaden, Insel-Verlag, 1958. 357 p.

L'auteur, qui fut ministre sous la République de Weimar, a voulu écrire ce livre en témoignage de reconnaissance envers l'Autriche, son pays d'adoption. Il n'est pas étonnant qu'on sente un peu partout dans cette biographie la sympathie de l'auteur pour l'impératrice : femme de hautes qualités, bonne mère de famille, pieuse, très adroite en politique et pénétrée d'un sens très aigu de la justice. Malgré cette perspective, plutôt rare dans les biographies de Marie-Thérèse, M. Reinhold a su se garder d'une interprétation partiale; il n'a pas laissé dans l'ombre les défauts de l'impératrice, surtout son esprit autoritaire et une certaine manière hautaine et fastueuse de se comporter. Bien que le livre ne soit pas le fruit d'une nouvelle étude des sources, il donne cependant une image fidèle de Marie-Thérèse et de son temps; on y reconnaît un auteur familiarisé avec la littérature qui les concerne. L'impératrice, qui pendant quarante ans (1740-1780) exerça une influence si profonde dans l'Europe entière, méritait cette étude sérieuse. Il aurait été intéressant d'établir jusqu'à quel point les déviations politico-religieuses de son fils Joseph II étaient déjà présentes chez elle. Le livre est bien écrit et l'édition parfaite.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Pie XII. — *La Presse et les Lectures*. Textes publiés sous la direction du Rév. Père Paul-A. Martin, c.s.c. Montréal et Paris, Fides, [c1959]. 18 cm., 167 p.

Lire les discours de Pie XII apporte toujours une grande joie intellectuelle. Dans *La Presse et les Lectures*, nous retrouvons tous les discours et extraits de discours où le grand pontife disparu a traité de la presse et des lectures. Une vraie

petite somme d'une doctrine solide. Ces discours couvrent tout son long pontificat du 13 juin 1940 au 2 octobre 1958. Cet ouvrage comporte quatre parties. Une première partie sur les techniques de diffusion en général où on insiste surtout sur la presse selon le but que poursuit ce livre. La deuxième partie aborde la mauvaise presse et la littérature malsaine. La troisième comporte une série de directives pour une lutte plus efficace contre l'immoralité des lectures. La dernière partie développe le rôle du clergé, des catholiques en général, des éditeurs, des critiques, des journalistes et des libraires dans la promotion de la bonne presse et d'une saine lecture. Dans ces cent cinquante-quatre pages, le lecteur trouvera les principes moraux qui doivent diriger le choix de ses lectures. Que de conseils lumineux aux journalistes, éditeurs, libraires et autres, dignes d'une profonde méditation en vue de l'instauration d'un monde meilleur. Par la valeur de ses enseignements et ses conseils judicieux, ce petit livre devrait figurer dans la bibliothèque de tous ceux qui ont à guider le choix des lectures ou se livrent au journalisme. Mais surtout il mérite d'être lu et médité.

Gaston Rioux, o.m.i.

* * *

Georges Huber. — *Le Cardinal reçoit toujours !* Paris, Le Centurion, [c1959]. 23 cm., 174 p.

Sous un titre assez imprévu, l'auteur nous présente une grande figure d'évêque contemporain. Il s'agit du cardinal Lercaro de Bologne. Celui qui se donnera la peine de lire ce livre ligne par ligne découvrira une figure attachante tant par sa personnalité chaude et rayonnante que par son enseignement profondément chrétien. Dans ces cent soixante-dix pages nous avons là campée une personne aux mille faces de vie. On le suit partout où un besoin se fait sentir. La misère le voit se pencher sur elle. Un accueil bienveillant et immanquable attend toujours les pauvres. Il leur consacre même quelques appartements de son palais cardinalice. Son cœur de père lui fait accueillir autour de lui une quinzaine de jeunes gens pauvres. Il pourvoit à tous leurs besoins. Le cardinal est vraiment un « homme mangé ». Il se porte partout où Dieu doit être présent. Chez les ouvriers, les étudiants, les directeurs d'entreprises, les enfants, en un mot, il se fait tout à tous. D'aucuns ne le considèrent que comme un évêque de gauche à cause de ses initiatives sociales vraiment surprenantes pour des milieux férus de traditions. On peut trouver le mobile profond de toutes ces innovations en matière pastorale dans son amour de Dieu et du prochain. Lui-même nous donne la clef de son activité pastorale dans son discours inaugural le soir de son arrivée à Bologne, devant le portail de la basilique Saint-Pétrone : « Je suis ici pour vous seuls, je ne penserai qu'à vous, je n'aurai de soucis que pour vous : mon unique intérêt, c'est vous; mon unique passion, c'est vous, c'est chacun de vous, ce sont vos âmes, c'est le salut de vos âmes. C'est pour le salut de vos âmes que je suis ici. Mes énergies, ma santé, mon temps sont pour elles. Je n'ai pas de ressources : je suis né pauvre, j'ai vécu pauvre, j'espère, je désire mourir pauvre. Mais ce que j'ai, ce que je souffre, ce que je peux, tout est pour vous. Je le dépose à vos pieds, je le mets au service de vos âmes. Je suis votre serviteur en Jésus-Christ » (p. 21). On le considère comme un adversaire acharné du communisme, et c'est vrai. Il clame l'impossibilité d'une alliance avec le communisme. Impossible parce qu'on ne courtise pas l'erreur sans un grand danger pour la vérité. Cependant pour lui les communistes sont des âmes de son troupeau, c'est pourquoi par tous les moyens il veut les gagner au Christ. Pour son prochain il peut tout donner : son temps, le meilleur de son cœur, ses revenus, ses fatigues. Le tout dans un climat d'optimisme chrétien.

Que d'enseignements d'un sens chrétien très profond dans ce livre, sur toutes sortes de problèmes, de spiritualité, de sociologie, de pédagogie, d'éducation, d'enseignement, de liturgie, de pastorale. Toujours au point et d'un surnaturel convaincu. Les quelques heures passées à la lecture de ce livre sont un vrai tonique surnaturel, un revigorant pour aller de l'avant dans l'œuvre apostolique propre à tout chrétien.

Gaston RIOUX, o.m.i.

* * *

HERBERT KAUFMANN. — *Croissant Rouge. Roman Saharien.* Traduit par R. VIRRION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 19 cm., 246 p., ill. (Collection « De toutes Rives ».)

Ce « dit » roman nous livre une tranche de vie réelle. Les personnages en jeu sont vrais. Ils vivent encore au Sahara. Avec eux tout le long de ce livre nous vivons une vie dure, mais bien humaine, dans les oasis et les immenses étendues sablonneuses du Sahara. A nos yeux d'Occidentaux, le Sahara évoque une implacable solitude. Notre imagination s'efforce de se faire une image qui ne dépasse pas la sécheresse d'un désert. Nous y excluons par principe la vie humaine avec toutes ses manifestations. L'étendue privée d'eau que nous rappelle nos notions de dictionnaire ne peut nous fournir comme denrées humaines, que la soif, la faim, des os blanchis au dur soleil du midi. Et pourtant le désert renferme un monde de vie palpitante. Un monde qui vibre aux sentiments nobles et profonds de l'amour pur et entier, de la poésie, des beautés d'une oasis, d'un palmier couvrant de son ombrage une riante source, d'un magnifique chameau de race, de l'amour maternel.

Pour les amateurs de romans à sensation, c'est en plein le livre à ne pas lire. Il y a de l'aventure, il y a du prenant, mais de la même trempe que le matériel qui tisse l'ordinaire de nos journées. On assiste à l'ardente lutte de cœurs qui convoitent la même bien-aimée. Tous les deux sont d'une noblesse qui émeut. On fait connaissance avec la vie tourmentée d'un voleur, cruel par métier, pour se venger de la vie qui l'a fait laid et pauvre. On respecte la grande fierté des personnages pour leur pays et leurs traditions. Tout bouge au cœur du « simoun ». Leur lutte pour la vie traduite par la quête du gibier et surtout de l'eau nous les font aimer. Cette vie ne connaît pas l'aigreur mais plutôt la joie qui éclate facilement en mélopées qu'on reprend au coin du feu à la tombée du soir. Pour ceux qui aiment l'homme et la vie, ils passeront d'agréables moments à la lecture de *Croissant Rouge.*

Gaston RIOUX, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume trentième

1960

L'Université d'Ottawa
Canada

Quelques remarques sur la littérature catholique récente concernant les chants du Serviteur de Yahvé

Comme le rappelait récemment le père de Vaux dans l'introduction qu'il a faite au livre d'Isaïe dans la *Bible de Jérusalem* en un volume, un nombre croissant d'exégètes catholiques estiment maintenant que les chapitres XL-LV du livre d'Isaïe ont été ajoutés et qu'ils sont « l'œuvre d'un anonyme de la fin de l'exil, disciple d'Isaïe et grand prophète comme lui [1] ». Par mesure de prudence, qui n'interdisait pas les recherches ultérieures, la Commission biblique, le 28 juin 1908, avait mis en garde les exégètes catholiques et elle avait déclaré que les arguments de la critique moderne étaient encore insuffisants pour rejeter l'authenticité isaïenne de ces chapitres [2]. Toutefois, les travaux subséquents ont accru le poids des raisons d'abord présentées, et l'on peut dire que l'accord tend de plus en plus à se faire sur ce point du Deutéro-Isaïe ou de la Seconde Partie d'Isaïe.

Dans cette Seconde Partie d'Isaïe, on est aussi d'accord pour admettre l'existence d'un certain nombre de poèmes (trois ou quatre) qui par leur forme, la personnalité qu'ils mettent en scène, le nom qu'ils donnent à celle-ci (Ebed Yahweh), ainsi que la mission qu'ils lui assignent, se distinguent du reste du livre d'Isaïe. Mais l'unanimité n'existe plus lorsque l'on essaie de répondre aux diverses questions que l'on est convenu désormais de se poser au sujet de ces poèmes. En effet, il y a surtout trois problèmes qu'on se pose naturellement de nos jours concernant les poèmes du Serviteur et sur lesquels on a apporté les solutions les plus diverses. 1° Un problème de critique littéraire : est-ce que les chants du Serviteur de Yahvé faisaient partie du livre primitif comme partie intégrante et composés par le même auteur ? ou bien est-ce que ces poèmes constituent un groupe littéraire indé-

[1] R. de Vaux, dans *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1956, p. 977.

[2] *Enchiridion Biblicum*, 2e éd., Naples-Rome, 1954, nos 294-295. On se rappellera à ce sujet la note publiée par le secrétaire et le sous-secrétaire de la Commission biblique, à l'occasion de la réédition de l'*Enchiridion Biblicum* (voir J. Dupont, *A propos du Nouvel Enchiridion Biblicum*, dans *R.B.*, 62 [1955], p. 414-419).

pendant du contexte, inséré et harmonisé après coup dans la trame du Deutéro-Isaïe ? 2° Un problème de critique historique : qui est le Serviteur de ces poèmes ? S'agit-il d'un personnage individuel ou d'une collectivité ? Si c'est un individu, est-ce un personnage contemporain de l'auteur ? ou l'auteur lui-même ? ou une figure de l'avenir ? 3° Un problème d'authenticité : ces chants sont-ils du même auteur que le reste du livre ou plutôt de la Seconde Partie d'Isaïe ? ou s'agit-il d'un auteur différent ?

Il n'est aucunement nécessaire de refaire ici l'histoire de l'interprétation sur ce point. D'ailleurs C. R. North, dans la première partie d'une récente étude sur le Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe [3], l'a très bien résumée, en donnant les interprétations déjà proposées depuis le XVIIIe siècle. Le propos de cette réflexion est plutôt de présenter quelques remarques au sujet de deux articles récents chez les catholiques, qui ont repris — après plusieurs autres et profitant sur plusieurs points des développements de l'exégèse — ces chants du Serviteur de Yahvé pour essayer d'apporter une réponse plus adéquate aux problèmes concernant ces poèmes. Il s'agit de l'article du R.P. Tournay, publié dans la *Revue biblique* de 1952 et intitulé : *Les chants du Serviteur dans la Seconde Partie d'Isaïe* [4]. Le second article est celui de M. Cazelles, publié dans les *Recherches de Sciences religieuses* en 1955 et intitulé : *Les poèmes du Serviteur : leur place, leur structure, leur théologie* [5]. Sur plusieurs points, ces articles offrent des positions différentes que nous voudrions présenter ici en tentant un essai de critique.

Pour rendre plus facile la confrontation de ces deux positions, nous reprendrons les trois problèmes ci-dessus mentionnés, en comparant les solutions apportées par chaque auteur à chacun de ces problèmes. Ce traitement par dissection fera peut-être perdre de vue parfois certaines nuances des solutions de chacun de ces auteurs dans un problème où

[3] C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical study*, Oxford, 1948. Longue est la liste des exégètes qui ont écrit sur les poèmes du Serviteur. A ce sujet la bibliographie de North sera utile. On pourra se référer à J. S. Van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Yahvé dans la Seconde Partie d'Isaïe*, Paris, Gabalda, 1936, ainsi qu'aux deux articles ci-dessus mentionnés.

[4] R.-J. Tournay, *Les chants du Serviteur dans la Seconde Partie d'Isaïe*, dans *R.B.*, 59 (1952), p. 355-384, 481-512.

[5] H. Cazelles, *Les poèmes du Serviteur : leur place, leur structure, leur théologie*, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 5-35.

critique littéraire et critique historique sont intimement liées. Mais pour bien saisir les divergences de ces deux articles sur ces points, ce procédé s'impose.

I. — PROBLÈME DE CRITIQUE LITTÉRAIRE.

C'est après les recherches de Duhm [6] — qui fut le premier à isoler systématiquement de leur contexte les quatre péricopes du Serviteur et à leur attribuer un auteur de la première moitié du Ve siècle — que la critique catholique, qui n'avait alors jamais séparé ces poèmes de leur contexte, commença à les considérer comme un tout distinct. En 1931, dans *le Judaïsme avant Jésus-Christ*, le père M.-J. Lagrange pouvait déjà marquer un courant très net de l'exégèse catholique : « qu'ils [i.e. les poèmes du Serviteur] aient été écrits ou non par l'auteur de toute la prophétie, ils sont homogènes en eux-mêmes, et il n'est pas prouvé que leur ordre laisse à désirer, de sorte que le plus probable est qu'ils ont eu une existence distincte [7] ». C'est cette position que soutiendront après lui nombre d'exégètes catholiques, tels que Dennefeld, Fisher, Vaccari, Van der Ploeg, Robert, Feuillet, Coppens, etc.

Naguère, Auvray-Steinmann résumaient dans leur introduction à la traduction d'Isaïe dans la *Bible de Jérusalem* ce qu'on pourrait appeler la position la plus communément admise par les critiques catholiques : « Dans le Livre de la Consolation d'Israël, les chants du Serviteur de Yahvé constituent quatre enclaves lyriques. Le style en est à peu près le même que celui des autres oracles, mais le message en est tout différent [8]. » C'est du reste à peu près les mêmes termes que le père de Vaux reprend dans l'introduction aux prophètes de la *Bible de Jérusalem* en un volume : « Dans ce livre [i.e. le livre de la Consolation d'Israël] sont enclavées quatre pièces lyriques, les Chants du Serviteur de Yahvé [9]. »

Toutefois, il ne faudrait pas conclure que l'unanimité est parfaite chez les catholiques sur ce point. Mgr Kissane distingue dans Isaïe XL-LV dix sections avec lesquelles font corps intimement les chants

6 B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, in *Göttinger Handkommentar zum A.T.*, 1892.
7 M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1931, p. 368.
8 P. Auvray et J. Steinmann, *Isaïe*, dans *B.J.*, fasc., Paris, Cerf, 1951, p. 15.
9 R. de Vaux, dans *La Sainte Bible*, Paris, Cerf, 1956, p. 977.

du Serviteur [10]. Le père Tournay, lui aussi, s'inscrit en faux contre cette tendance à dissocier les quatre poèmes de leur contexte traditionnel et à les fondre en un tableau synthétique. Les arguments qu'il fait valoir et qu'il emprunte en bonne part aux recherches antérieures de la critique indépendante, tels que les travaux de Lindblom, Rowley, North..., convergent vers cette conclusion que le meilleur contexte possible pour ces poèmes est celui où ils sont enchâssés. En effet, ces péricopes qui constituent les chants du Serviteur doivent être maintenus à leur place respective. Rien dans les idées et le style ne s'opposerait à l'ensemble du livre de la Consolation. Bien plus, les liens de pensée et de vocabulaire avec le contexte immédiat nous portent à croire que leur place naturelle est bien celle qu'elles occupent dans la trame du Deutéro-Isaïe. Par conséquent, « aucun bouleversement textuel majeur ou mineur ne s'impose vraiment. Ces chants ne forment à proprement parler ni un cycle indépendant, ni une sorte de drame en quatre actes [11] », comme le voudrait la théorie de Kruse et de North. Ainsi l'unité littéraire des chapitres XL-LV du livre d'Isaïe est, pour le père Tournay, une conclusion qu'il faut accepter, conclusion qui se base en définitive sur les liens de pensée et de vocabulaire avec le contexte éloigné et le contexte immédiat. Et pour l'apprécier à sa juste valeur, cette étude analytique sur le vocabulaire et sur les liens de pensée entre les chants du Serviteur et le reste du Deutéro-Isaïe est sans doute très bien conduite dans l'ensemble. Elle donnera d'ailleurs ainsi, comme nous le verrons immédiatement, la possibilité à des recherches ultérieures des plus fructueuses.

M. Cazelles — dans l'article qu'il consacrait aux chants du Serviteur de Yahvé en 1955 — reconnaît le bien-fondé de l'argumentation du père Tournay en ce qui regarde les affinités littéraires de vocabulaire, de style et de pensée. Mais il s'en prend à la conclusion qu'il dégage de ces rapprochements littéraires entre les chants du Serviteur et leurs contextes respectifs, en faisant deux observations, qui joueront un rôle de premier plan dans l'interprétation des chants.

10 E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, II, Dublin, 1943.

11 R.-J. Tournay, dans *R.B.*, 59 (1952), p. 508. Les quatre poèmes du Serviteur, loin de détruire l'unité littéraire et doctrinale du Second Isaïe, supposeraient au contraire le même arrière-plan historique, le même déroulement de pensées et ils useraient des mêmes procédés.

La première observation porte sur le lien que semble voir le père Tournay entre chaque poème du Serviteur et son contexte antécédent. Bien qu'il y ait des liens entre les poèmes et ce qui précède immédiatement dans le texte, il n'est pas moins évident — comme tous le reconnaissent — que le début de chaque chant est facile à discerner. « Tous les auteurs sont d'accord sur le point où commence chaque poème; leur début entraîne toujours une rupture dans le développement de l'un des thèmes du Deutéro-Isaïe [12]. » Ainsi le premier poème se distingue aisément de ce qui le précède immédiatement. En effet, tandis que le message du contexte antécédent s'adressait à Sion, celui du Serviteur comme aussi toute sa mission s'adresse aux nations. Et on ne peut pas se baser pour voir une suite naturelle sur un rapprochement de mots en XLI, 29 et XLII, 1 : dans les deux versets on trouve bien le mot *rûah*, mais il a un sens tout différent dans l'un et l'autre verset. Il n'y a pas non plus d'ambiguïté pour le début du second poème. Mise à part la question du doublet du v. 22 du chapitre XLVIII, on s'aperçoit que les vv. 20 et 21 du chapitre XLVIII, qui décrivent le nouvel Exode, ne peuvent être considérés comme une introduction à XLIX, 1ss., qui traitent de la mission et des difficultés du Serviteur, non de la délivrance d'Israël. La chose est claire aussi pour le troisième et quatrième poème. « En L, 1-3 le prophète tient un langage menaçant. A cause des iniquités des Israélites, ceux-ci ont été vendus; mais la délivrance s'annonce par des prodiges cosmiques redoutables qui rappellent ceux de l'Exode. Ce thème est brusquement abandonné au v. 4 par un fragment d'allure autobiographique où le Serviteur parle à la première personne de ses souffrances [13]. » Enfin, le quatrième chant, lui aussi, commence *ex abrupto* par un *voici* qui, fréquent dans ces chapitres, annonce un fait nouveau.

La deuxième observation a trait aux relations qui existent entre le texte du Deutéro-Isaïe qui précède les poèmes et la suite de ce même texte, interrompu par chacun des chants. « L'on peut en chaque cas, nous dit M. Cazelles, retrouver la suite du développement interrompu. Cette remarque trop négligée est d'une extrême importance. Elle

[12] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 13.

[13] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 14. Personne ne met en doute la discontinuité qu'il y a entre le v. 3 et le v. 4 du c. L, discontinuité littéraire et changement dans les images.

permet de résoudre deux difficultés. Elle établit d'une part la distinction des poèmes et du contexte où ils sont enchâssés. D'autre part, elle donne la possibilité de déterminer d'une manière sûre ce qui appartient aux poèmes et le point où ils cessent, indépendamment de toute théorie sur leur structure et leur portée [14]. » Ce procédé, appliqué au premier chant, nous permet d'observer que les vv. 1-7 du chapitre XLII, consacrés à la mission du Serviteur de Yahvé et où il n'est question d'aucune façon des idoles, interrompent un développement sur l'opposition entre Yahvé et les idoles qui a sa suite naturelle au v. 8 du chapitre XLII. Mais le cas est encore plus clair pour le second poème. La description du nouvel Exode des vv. 20 et 21 du chapitre XLVIII, interrompue par le poème du Serviteur, se poursuit naturellement au v. 9b du chapitre XLIX. Ce qui nous permet de bien délimiter le deuxième chant qui va des vv. 1-9a du chapitre XLIX. Au sujet du troisième chant, M. Cazelles le délimite entre les vv. 4-9a du chapitre L et en cela il se distingue de la grande majorité des exégètes qui placent la fin du poème au v. 11. La position qu'il adopte vient de l'observation qu'il fait sur le v. 9b du chapitre L. Pour lui, ce verset n'est nullement la suite de ce qui précède, où l'adversaire dont on parle est au singulier tandis que le v. 9b parle au pluriel, et où le jugement de Dieu qui est annoncé est beaucoup plus éclatant que l'action d'un ver dont parle le v. 9b. Mais la considération du vocabulaire et des images de ce verset 9b, mis en relation avec le vocabulaire et les images identiques des vv. 6 et 8 du chapitre LI, nous permet de voir dans l'image du vêtement des paroles de menaces cosmiques qui continuent alors tout naturellement le v. 3 du chapitre L. Quant au quatrième poème, il pose moins de problèmes à ce point de vue, car on est à peu près d'accord sur les versets qu'il comprend.

A partir de ces deux observations, qui paraissent très fortes sinon peut-être décisives pour ce qui concerne le contexte littéraire des poèmes du Serviteur, M. Cazelles peut alors délimiter le début et la fin de chacun des chants : « Nous considérerons donc, nous dit-il, comme poèmes du Serviteur XLII, 1-7; XLIX, 1-9a; L, 4-9a; LII, 13-

[14] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 16.

LIII, 12[15]. » Toutefois, il n'a pas échappé à M. Cazelles que l'auteur des poèmes a certainement voulu que son œuvre fasse corps avec les chapitres XL-LV de la Seconde Partie d'Isaïe, tel que l'avait préconisé le père Tournay. Il l'a inséré dans un contexte tel que le passage du poème à la reprise du développement interrompu est à peine discernable. XLII, 7 se rattache étroitement à l'annonce des choses nouvelles de XLII, 9; la restauration d'Isaïe en terre promise en XLIX, 8 et 9a est suivie sans heurts par les riantes perspectives du nouvel exode. L'auteur a été, comme nous le verrons bientôt en étudiant la structure littéraire des poèmes, jusqu'à fractionner le dernier poème de manière à en insérer une partie avant la mention du Serviteur (ici Israël en L, 10) et le reste (LII, 13-LIII, 12) sert de préface à l'annonce de la nombreuse postérité de la nouvelle Sion. Aussi M. Cazelles peut-il dire que, « si le début des poèmes rompt toujours le développement, ils s'achèvent au contraire dans une liaison si étroite avec le contexte subséquent que l'on ne peut guère déterminer leur fin sans recourir à un procédé indirect; il faut rechercher où reprend le développement qu'ils ont interrompu. Ils sont donc étroitement liés à leur contexte par la place, le vocabulaire et les idées, et cependant ils paraissent y avoir été interpolés[16]. »

La critique de l'étude du père Tournay ramène donc M. Cazelles à la position commune, mais en la rénovant par des observations plus judicieuses de critique littéraire : toutefois il faut bien reconnaître qu'il doit une large part de ses observations aux études textuelles minutieuses du père Tournay.

II. — PROBLÈME DE CRITIQUE HISTORIQUE.

Le second problème à étudier, et qui est le plus important, parce qu'il conditionne l'interprétation des poèmes, est celui de la personnalité de l'*Ebed Yahweh*. Que faut-il entendre par ces mots ?

15 H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 18. M. Cazelles s'éloigne donc de la façon habituelle de délimiter les chants du Serviteur, en particulier au sujet du troisième chant.

16 H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 18. Ainsi M. Cazelles se place, sans doute exception faite des nuances voulues, parmi les partisans de la distinction des poèmes du Serviteur du contexte où ils ont été insérés après coup dans la trame du Deutéro-Isaïe.

L'exégèse a pendant longtemps donné à cette question une réponse assez tranchée. Pour les uns, ces mots auraient un sens collectif : ils désigneraient, comme dans le reste du Deutéro-Isaïe, Israël lui-même. Pour d'autres, au contraire, ils viseraient un individu bien déterminé : soit un personnage de l'histoire, Moïse, le prophète lui-même, Jérémie, Joachin, Onias ou même Cyrus, soit le Messie, comme le veut la tradition juive conservée dans le Targum d'Isaïe et reprise par la plupart des commentateurs catholiques tant dans l'antiquité que dans les temps modernes. Du reste l'interprétation christologique des chants du Serviteur orientait la pensée chrétienne dès ses origines vers ce sens.

Toutefois, comme le fait justement remarquer le père Tournay, un nombre croissant d'exégètes, appartenant aux écoles les plus diverses, a tendance à donner à ce problème une solution plus complexe. On aurait là un cas de l'oscillation perpétuelle dans l'idée hébraïque de ce qu'on a appelé la *corporate personality*. Ainsi pour Mgr Kissane, qui maintient les chants dans leur contexte, « les deux premiers concernaient Israël, le troisième, le prophète, et le quatrième, le Messie; d'après lui, il n'est pas légitime de prendre les traits des quatre poèmes pour en former une figure unique, mais composite; le contexte doit guider l'interprétation, sinon on va au chaos. De son côté, H. H. Rowley ne craint pas d'écrire que le Serviteur n'est ni une figure collective, ni un individu, mais les deux; il ajoute qu'une telle fluidité n'est pas rare dans la pensée biblique, et estime que, dans la mesure où l'auteur pense à un individu, il ne peut s'agir que d'un personnage futur devant donner réalité à ce concept. Pour A. Bentzen, les chants du Serviteur appartiennent au même cycle que le reste du Deutéro-Isaïe; ils représentent les pensées les plus profondes, concernant le problème de la souffrance et la tâche d'Israël comme prophète de Yahvé pour l'univers, et s'exprimant dans une figure individuelle en laquelle le prophète et ses disciples ont vu à la fois une promesse messianique et un programme pour leur vie personnelle; ils renferment donc une espérance eschatologique et expriment aussi l'attitude présente des serviteurs de Dieu, spécialement celle des prophètes; le Serviteur est donc à la fois le Messie, Israël, le Second Isaïe et son cercle de disciples. Enfin, J. Lindblom maintient les chants dans leurs contextes et y voit des peintures allégoriques, suivies ou précédées

(4e chant) de leur application à Israël captif, appelé à convertir les païens. Le Serviteur n'est donc pas identique à Israël; il le signifie comme un symbole littéraire sans valeur eschatologique ou messianique. Tous ces auteurs, remarquons-le, respectent l'ordonnance traditionnelle des chapitres XL à LV et ne recourent pas à l'hypothèse d'insertions postérieures. Pour eux le thème du Serviteur est un thème prophétique ouvert ou si l'on veut polyvalent [17]. » Nous pourrions sans doute ajouter à cette énumération du père Tournay les études récentes de W. H. Brownlee dans le *Bulletin of the American School of Oriental Research* [18], où leur auteur voit déjà cette tendance à interpréter la personnalité du Serviteur dans les documents de Qumran.

Du reste, il faut bien le reconnaître, indépendamment du cas présent, ce mélange de collectif et d'individuel est un fait bien établi. Comme le rappelle le père Tournay, « c'est un fait depuis longtemps reconnu que, dans la mentalité hébraïque, le collectif et l'individuel se mélangent souvent, notamment dans les visions d'avenir, et déjà dans les récits historiques mettant en scène un patriarche éponyme ou tel peuple cananéen. L'expression « ta prospérité » désigne aussi bien le fils héritier que la lignée indépendante des descendants... Le concept d'Israël est assez fluide et son extension a beaucoup varié : Israël est le fils de Yahvé; prophètes et écrivains sacrés s'adressent à lui ordinairement à la seconde personne, ainsi dans le Deutéronome. On présente habituellement la fille de Sion comme une épouse, une courtisane ou une veuve, et dès le début du livre de la Consolation, le prophète fait parler Sion. Les voyants entrevoient le Messie à travers la personne de David et la dynastie qu'il personnifie [19]. »

Toutefois, il faut avouer que si ces observations sont justes en elles-mêmes, la question de savoir s'il faut voir ici un cas de *corporate personality* est en étroite dépendance du problème littéraire. Les auteurs cités par le père Tournay admettent tous que les chants font

[17] R.-J. Tournay, dans *R.B.*, 59 (1952), p. 357-358.

[18] W. H. Brownlee, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*, in *BASOR*, 135 (1954), p. 33-38.

[19] R. Tournay, dans *R.B.*, 59 (1952), p. 356. Il s'agit d'un passage insensible et fluide dans la pensée hébraïque du collectif à l'individuel, de telle sorte que l'individu représenterait le peuple entier, qui néanmoins ne resterait pas hors de la perspective de l'auteur. Le P. Lagrange (*R.B.*, 31 [1922], p. 624) parle déjà d'un certain flottement entre les expressions collectives et les expressions individuelles tant pour le Serviteur de Yahvé que pour Daniel.

partie intégrante du Deutéro-Isaïe. Et le père Tournay lui-même n'en arrive à cette conclusion du mélange de collectif et d'individuel dans les passages en question que parce qu'il est conduit par son attitude dans le problème littéraire de l'unité des chants avec le reste du Deutéro-Isaïe : « Nous espérons, dit-il au début de son article, montrer ici que les 4 chants sont partie intégrante du Livre de la Consolation et qu'on ne peut les interpréter qu'en fonction de leur contexte [20]. »

Puisque dans son ensemble le Deutéro-Isaïe, en parlant du Serviteur, sauf dans les passages où il est question de Cyrus, entend ce terme dans un sens collectif, c'est sous cet éclairage qu'il faudrait interpréter les poèmes, même là où l'individualisation de l'Ebed-Yahweh est la plus poussée, en ayant recours à une certaine fluidité. C'est ainsi que le Serviteur, sans être identifié avec le peuple des exilés, ni explicitement dissocié d'eux, apparaîtra dans le premier chant comme un nouveau Moïse de l'avenir; ou dans le deuxième chant comme le Messie vu dans la perspective du reste dont il est le vivant symbole; ou encore comme le prophète idéal persécuté, dans le troisième poème; ou enfin comme une figure eschatologique du Sauveur, dans le dernier chant.

Aussi le père Tournay peut-il conclure que le thème du Serviteur « est bien un thème sotériologique et eschatologique. En ses multiples implications se retrouvent des traits messianiques provenant directement des oracles d'Isaïe IX et XI; d'autres découlent du Deutéronome, de Jérémie, d'Ézéchiel. Dans cette figure idéale, les préoccupations universalistes occupent une plus grande place que l'idéologie messianique, toujours présente, mais souvent à l'état latent; car la destinée douloureuse et glorieuse du Serviteur est ici décrite en dehors des cadres du messianisme davidique traditionnel, i.e. royal. C'est à partir du groupe dont il est issu et qu'il représente que le Serviteur est conçu et entrevu par le Second Isaïe; sa physionomie de docteur, prophète et sauveur tend de plus en plus à s'individualiser, à mesure qu'elle s'enrichit et se développe; il est impossible de la réduire à une simple personnification d'Israël ou même du groupe d'où partira l'initiative

[20] R.-J. Tournay, dans *R.B.*, 59 (1952), p. 359. C'est un cas d'interprétation où sont intimement liées critique littéraire et critique historique : les premières observations littéraires, faites sur un texte, commandent souvent toute l'exégèse qui s'ensuit.

du retour à Sion. Elle dépasse l'horizon immédiat et engage l'avenir eschatologique.

« C'est un fait que l'immense portée religieuse de ces oracles échappa longtemps aux esprits jusqu'au jour où dans la personne du Christ convergèrent et s'unirent vitalement les multiples éléments qu'ils contenaient, désormais parfaitement personnifiés. Dans le Christ, c'est toute l'humanité rachetée qui se trouve récapitulée et engagée dans l'œuvre du salut universel. De même que le Serviteur ne peut être séparé du peuple élu dont il constitue le plus éminent représentant, ainsi le Rédempteur est uni à son Corps mystique [21]. »

Appuyé sur des conclusions de critique littéraire différentes de celles du père Tournay, M. Cazelles est amené à considérer les chants sous un autre angle. Il s'attache attentivement à l'étude de la structure littéraire de chacun des poèmes, étude qu'a malheureusement presque entièrement négligée le père Tournay. Du reste, on comprend facilement que, s'il est avéré que ces poèmes, malgré leur grande affinité avec le Deutéro-Isaïe, demeurent des enclaves dans un contexte qui ne les contenait pas primitivement, l'analyse de leur structure s'impose de façon urgente à qui veut en pénétrer le sens.

M. Cazelles voit dans chaque poème deux parties bien caractéristiques : la première décrivant la mission du Serviteur en empruntant ses traits aux passages du Deutéro-Isaïe qui parlent du Serviteur-Israël, et la seconde s'arrêtant à la délivrance glorieuse qu'opérera le Serviteur de Yahvé. « Si la première partie, nous dit M. Cazelles, de chaque poème reprend les données d'Isaïe XL-LV sur les souffrances et la mission d'Israël, c'est toujours pour introduire dans la seconde partie une considération sur la délivrance glorieuse qu'opérera dans le futur le Serviteur de Yahvé [22]. »

C'est ainsi qu'il peut conclure au sujet du premier chant (XLII, 1-7) : « Il paraît... qu'à la mission du Serviteur indiquée dans les vv. 1-4 et qui consistait à communiquer le commandement divin aux nations, la seconde partie du poème en ajoute une autre : celle de délivrer Israël. Dans le Deutéro-Isaïe cette mission incombait à Cyrus et le bénéficiaire en était le Serviteur de Yahvé, Israël, traité d'aveugle

21 R.-J. Tournay, dans *R.B.*, 59 (1952), p. 509.
22 H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 46.

(XLII, 19). Pour l'auteur des poèmes, c'est le Serviteur qui apporte le salut à Israël en même temps qu'il donne la lumière aux nations [23]. » Le second poème définit encore plus nettement cette double mission et, dans ce nouveau texte, cette mission ne sera plus seulement silencieuse et obscure, mais douloureuse. En effet, au chapitre XLIX, 1-9a, le Serviteur, qui n'a plus à être présenté par Dieu, s'adresse aux îles et aux peuples lointains avec les images mêmes qu'employait le Deutéro-Isaïe pour décrire la mission d'Israël en exil parmi les nations. Au v. 3 le Serviteur prend lui-même à son compte la mission d'Israël et son échec. Avec le v. 5 commence la seconde partie. Et là l'Ebed-Yahweh est bien distingué d'Israël. Appelé dès le sein de sa mère, le Serviteur a été formé pour ramener Jacob à Yahvé et lui réunir Israël. La délivrance ici est surtout conçue comme une pénitence, mais elle va retrouver son aspect glorieux dans l'oracle des vv. 6-9a. La structure de L, 4-9a et LII, 13-LIII, 12 (les 3e et 4e chants de la plupart des commentateurs) est plus complexe. M. Cazelles voit dans cet ensemble un seul poème, le troisième et dernier chant. « Si l'on joint, nous dit-il, le troisième (L, 4-9a) et le quatrième poème (LII, 13-LIII, 12) en un seul, on obtient un ensemble où se retrouve la structure des deux premiers poèmes. Une première partie se compose d'un plaidoyer du Serviteur, d'une sentence divine et d'un aveu des rois païens oppresseurs [24]. » Cette première partie comprendrait L, 4-9a et LII, 13-LIII, 7. La seconde partie plus complexe, comme était plus complexe la seconde partie du deuxième poème, annonce l'établissement du gouvernement de l'envoyé de Dieu, David ou plutôt l'héritier davidique à cause des allusions à Jéchonias, qui assure, même au profit des païens, l'espérance messianique de délivrance et de gloire. Cette délivrance n'est plus décrite comme un retour à la lumière (1er poème), un retour en terre promise (2e poème), mais comme un sacrifice expiatoire par la mort du Serviteur lui-même. Dans ce poème, comme dans les précédents, « si la première partie peut être interprétée en fonction des épreuves et de la mission du seul Israël, il ne peut en être de même de la seconde où Israël (mon peuple au v. 8) est bénéficiaire de l'action du Serviteur et où le sacrifice expiatoire se situe dans le futur [25] ».

[23] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 24.
[24] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 47.
[25] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 48.

Pour M. Cazelles, il y aurait donc trois poèmes du Serviteur. S'ils sont de dimensions inégales, leur structure du moins est analogue. Ces poèmes s'appuient sur la théologie et le vocabulaire d'Isaïe XL-LV; ils auraient pour but de compléter les vues du message de Consolation sur la manière dont Dieu délivrerait Israël, appellerait les nations et constituerait le peuple du nouveau David. Ce que Cyrus n'avait pas réalisé, quoique oint de Yahvé (XLV, 1), devait se réaliser par une autre figure, un nouveau David. Reprenant la théologie la plus profonde du Deutéro-Isaïe, perspectives sur le don de la torah aux nations et l'appel de tous les peuples à participer aux grâces de David, l'auteur dégageait par-là ce qu'il y avait à retenir du message.

Mais ce David, qui devait appeler les peuples qu'il ne connaissait pas, n'était-il pas le même que l'Emmanuel de la Première Partie d'Isaïe, qui devait « étendre l'empire et donner au trône de David une paix sans fin » (IX, 6), en l'établissant et en l'affermissant dans le commandement et la justice ? Si en effet l'on compare le vocabulaire et les images des textes messianiques d'Isaïe IX et XI avec le vocabulaire et les images de nos poèmes, on ne peut qu'être frappé de leur identité. Le Serviteur est la lumière des nations; mais n'est-il pas déjà question en IX, 1, de la lumière qui resplendit ? Le Serviteur gouvernera un peuple nombreux, mais en Is., IX, 2, on parle déjà de la multiplication du peuple. Dans les deux sections, on parle du partage du butin; il est fait mention des épreuves et des coups endurés (IX, 3; LIII, 7), du joug à porter (IX, 3; LIII, 4); il est parlé de la justice, du commandement et de la paix. Par ailleurs, le rameau qui sort d'une terre desséchée (LIII, 2), puisque ce rameau est appelé, lui aussi, une racine, ce rejeton qui est établi étendard pour les peuples (XI, 10), n'est-il pas le même que celui qui reçoit pour butin des multitudes (LII, 13; LIII, 12) ? Ainsi l'auteur de ces chants aurait voulu insérer ceux-ci dans la Seconde Partie d'Isaïe précisément pour rattacher à la mission de délivrance de l'Emmanuel de la première partie du livre la mission douloureuse de l'Israël Serviteur de la seconde partie de ce livre. « On comprend alors, nous dit M. Cazelles, l'insistance de l'auteur des poèmes à garder tout l'ensemble du livre de la Consolation où il insère son œuvre. La figure de l'Emmanuel à la lumière de l'expérience douloureuse d'Israël et de l'héritier davidique prenait un

relief nouveau. Ce ne serait plus l'enfant glorieux dont la naissance seule est un gage de victoire. Le nouveau David partagerait les humiliations de son peuple comme il lui communiquerait sa gloire. La première partie de ses poèmes faisait la transition entre la théologie du Second Isaïe sur la mission d'Israël parmi les nations; la seconde partie rattachait à l'Emmanuel libérateur ces mêmes perspectives [26]. »

III. — PROBLÈME D'AUTHENTICITÉ.

Il reste maintenant la question d'auteur. Ces chants sont-ils du même auteur que le reste du livre ou plutôt de la Seconde Partie d'Isaïe, comme il est convenu de parler de nos jours ? ou s'agit-il d'un auteur différent ? La solution à ce problème est conditionnée, cela va de soi, par celle que chaque exégète aura adoptée dans la critique littéraire.

C'est pourquoi on comprend très bien que cette question d'auteur n'a pas tellement d'importance pour le père Tournay; et de fait il ne s'y attarde d'aucune façon. En effet, si on admet l'unité littéraire du Deutéro-Isaïe dont les poèmes du Serviteur seraient une partie intégrante, la question d'auteur se résout d'elle-même. Ainsi pour le père Tournay, la composition des chants du Serviteur par le même auteur que le reste de la Seconde Partie d'Isaïe semble la chose la plus vraisemblable.

Par contre, M. Cazelles se doit, à la fin de son article, d'aborder ce problème d'authenticité, étant données les positions qu'il a prises tant du point de vue de la critique littéraire que du point de vue de la critique historique. Et voici comment il pose lui-même ce problème et le résout. « Est-ce le même auteur qui en deux étapes a réalisé cette œuvre ? ou est-ce un disciple du grand inconnu de l'exil qui a réalisé ce travail de fusion dans le plus grand respect pour l'œuvre de son maître ? On peut hésiter, car le livre actuel d'Isaïe ne se termine pas au chapitre LV et dans les chapitres LVI-LXVI on retrouve bien des passages où se retrouvent encore le style et l'esprit des chapitres XL-LV, alors même que d'autres éléments y ont été incorporés. De plus, des termes utilisés par les poèmes s'y retrouvent, alors même qu'ils ne le

[26] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 50.

sont pas dans le Second Isaïe (ainsi 'âmâl, LIX, 4). Si c'est l'auteur des poèmes qui a aussi incorporé ces derniers chapitres en les marquant de ses préoccupations propres (LXI, 1-11; LXVI, 8, 18), ce serait à ce disciple que nous devrions la synthèse actuelle du livre d'Isaïe. Mais il faudrait en étudier de très près le vocabulaire, les images et leur portée comme on a tenté de le faire ici pour les poèmes du Serviteur [27]. »

CONCLUSION.

Cet aperçu des deux travaux sur les chants du Serviteur, qui nous ont paru les plus marquants chez les catholiques dans les dernières années, nous laissent voir toute la complexité des problèmes que pose cette partie du livre d'Isaïe.

Le père Tournay a certes fait une étude très poussée du vocabulaire et des liens qui unissent ces poèmes à l'ensemble du Deutéro-Isaïe. Et il faut bien le reconnaître, M. Cazelles en est tributaire, comme il le laisse entendre lui-même. Toutefois, la conclusion que le père Tournay a tirée de son étude textuelle semble dépasser ce que celle-ci lui permettait d'affirmer. Et M. Cazelles fait remarquer à juste titre que, si le père Tournay a fait ressortir l'adaptation des poèmes au mouvement de la pensée du Deutéro-Isaïe, il semble avoir été moins heureux quand il s'efforce de relier les poèmes au contexte antécédent. C'est là le point le plus vulnérable de son étude et, malheureusement, il conditionne la position qu'il adopte dans l'interprétation des chants.

Faut-il croire par conséquent que M. Cazelles a résolu tous les problèmes que posent les poèmes de l'Ebed-Yahweh ? Lui-même n'hésite pas à rappeler, en terminant, le mot du père M.-J. Lagrange sur la « Révélation d'un mystère extraordinaire » incluse dans ces textes, mystère que l'*Épître aux Éphésiens* appellera purement et simplement le mystère du Christ (Éph., III, 4). Mais il reste qu'il est bien difficile de ne pas le suivre dans les objections qu'il fait au père Tournay en ce qui regarde la critique littéraire. Et si la position sur la personnalité individuelle du Serviteur ou encore la façon de voir la structure littéraire du troisième et dernier poème peuvent soulever chez certains quelques objections, il n'en reste pas moins vrai que l'interprétation

[27] H. Cazelles, dans *Rech. Sc. rel.*, 43 (1955), p. 50-51.

de M. Cazelles rajeunit ce qu'on serait tenté d'appeler l'opinion traditionnelle. Les suggestions que fait M. Cazelles au sujet des relations des chants du Serviteur avec l'ensemble du livre d'Isaïe sont séduisantes et ouvrent des perspectives à la recherche ultérieure. Du reste le livre d'Isaïe n'a pas encore livré tous ses secrets.

Si ce que M. Cazelles laisse entrevoir s'avérait juste dans ses grandes lignes, nous aurions là, à la suite du prophète par excellence du messianisme davidique, comme une somme des grands développements de ce messianisme et même de ses variations historiques. Si Jérémie et Ézéchiel ont continué à mettre, comme le contemporain d'Ézéchias, une partie de leurs espérances dans la dynastie davidique; si, au moment de la restauration, avec Aggée et Zacharie surtout, cette espérance resta vivace ou plutôt retrouva un regain de vie, il faut reconnaître que ce messianisme davidique s'est vraisemblablement estompé au cours de son histoire. A l'exclusion des chants du Serviteur, le Deutéro-Isaïe centre son attention sur le nouvel Exode et les théophanies qui l'accompagneront. De même, les espérances si vives des prophètes de la restauration disparaîtront; c'est ce que peuvent nous laisser croire les silences des Rapports d'Esdras et des Mémoires de Néhémie. Mais il est clair qu'à la fin du IVe siècle elles renaîtront. Si le Deutéro-Isaïe date de l'époque perse (vers 540) — comme on doit l'admettre, — les chants du Serviteur, avec leur pointe messianique extrêmement accusée, trouveraient peut-être leur place historique dans une époque semblable à celle où apparaîtront l'œuvre du Chroniste, celle du Deutéro-Zacharie, ou encore certains psaumes tels que le psaume LXXVIII — Vg. LXXVII [« Attendite, popule meus... »].

La vision des chants sur la souffrance rédemptrice, qui accuse sans doute un développement considérable sur la théologie antérieure au IVe siècle, apporterait un *confirmatur*. En effet, même une comparaison avec la littérature des *anawim* et spécialement avec le psaume XXII a vite fait de nous montrer que nous sommes là à un sommet de l'Ancien Testament, qui laisse pressentir la révélation de l'Évangile.

M.-D. Mailhiot, o.p.,
Collège Dominicain, Ottawa.

La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès

En prenant connaissance des études assez nombreuses parues depuis une trentaine d'années sur la troisième preuve de l'existence de Dieu de saint Thomas [1], on peut facilement se rendre compte qu'au sein de l'école thomiste, l'unanimité est loin d'être faite sur l'interprétation qu'il convient de donner aux notions de nécessité et de contingence. A première vue même, si l'on compare les explications apportées dans les diverses publications sur la *tertia via* avec les textes que ces publications reproduisent, on constate sans peine qu'il existe, entre saint Thomas et ses disciples de notre siècle, une divergence notable de vocabulaire, et peut-être même une inspiration différente. Plusieurs auteurs, par exemple, soutiennent que toute créature est contingente en s'appuyant sur des passages de saint Thomas où celui-ci parle de nécessité causée à propos des créatures spirituelles. Le texte lui-même de la *tertia via* ne présente-t-il pas à ces tenants de la contingence universelle des difficultés d'exégèse vraisemblablement insolubles ? Devant de telles difficultés, une question se pose : saint Thomas attribue-t-il vraiment la contingence à toute créature ou la réserve-t-il aux seuls composés corruptibles ?

Pour faire un peu de lumière sur cette question et déterminer avec précision le contenu des notions de nécessité et de contingence chez saint Thomas lui-même, nous croyons qu'un retour aux sources pourrait apporter d'heureux résultats. C'est à cette fin que nous abordons, dans cet article, l'étude de la nécessité et de la contingence chez Aristote et chez son commentateur Averroès. Dans la prochaine livraison de cette Revue, nous présenterons un deuxième article sur l'utilisation de ces mêmes notions par un philosophe arabe néoplatonisant, Avicenne.

[1] Voici quelques-unes des études faites sur cette preuve de l'existence de Dieu : P. Gény, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, dans *Rev. de Phil.*, 31 (1924), p. [575]-601; A.-D. Sertillanges, *A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste*, dans *Rev. de Phil.*, 25 (1925), p. [24]-37; F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu*, dans *Rev. phil. de Louvain*, 45 (1947), p. [5]-20, [141]-168, [301]-313; A. Pattin, *La structure de la « tertia via » dans la « Somme Théologique » de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 27 (1957), p. [26*]-35*.

L'étude de ces grands courants qui sont à l'origine de la spéculation médiévale nous conduira, nous l'espérons, à une meilleure compréhension de la métaphysique de saint Thomas d'Aquin.

I. — NÉCESSITÉ ET CONTINGENCE CHEZ ARISTOTE.

La notion du nécessaire joue dans la métaphysique d'Aristote un rôle d'une importance capitale, car elle est la clef de l'intelligibilité de l'être. « *Scientia est de necessariis.* » Ayant hérité de Platon ce postulat de la science, Aristote travaille à le perfectionner en précisant davantage la notion de nécessité et ses applications au réel. Inventeur du syllogisme, Aristote a cru découvrir dans celui-ci le type de nécessité qui doit régir à la fois la pensée rationnelle et la réalité. La nécessité du syllogisme, dite nécessité formelle ou logique, consiste en ce que, deux propositions étant posées comme prémisses, il en sort une troisième par une suite logique nécessaire. Cette nécessité qui est une loi du discours devient aussi une loi de l'être, car, chez Aristote, autre postulat hérité de Platon, le réel est identique à la pensée et l'expression de la pensée est l'expression même de l'être.

> Cette loi une fois formulée, Aristote n'a plus qu'à l'étendre progressivement à toute la science et à tout le réel; tout ce qui est connaissable, tout ce qui est, se pliera nécessairement à cette forme nécessaire de la pensée, puisque l'être et la pensée sont en si parfaite concordance que les lois logiques sont les lois de l'ordre réel. Parti des lois formelles de la pensée, Aristote va rejoindre le réel atteint par l'observation et le légitimer en l'y réduisant [2].

Dans cette perspective, l'effort de la métaphysique se portera à réduire tout le réel à l'une ou l'autre des catégories de la nécessité pour que celui-ci puisse devenir objet de connaissance scientifique.

Tout en posant, au point de départ, que l'objet propre de la science est l'universel, Aristote, contrairement à Platon, est préoccupé de rejoindre l'individu concret qui, pour lui, seul existe. Le sujet concret, matériel et sensible, fournit à Aristote ses premières connaissances de l'être. Dans les données de l'expérience, celui-ci parvient à distinguer, sous diverses mutations accidentelles, un sujet permanent qui demeure. Ce sujet, c'est la substance qui apparaît comme la réalité profonde de l'existant. Elle représente « une unité ontologique, c'est-à-

[2] Jacques CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, p. 111.

dire un noyau d'être distinct, capable de subsister et d'être défini à part[3] ». Elle est proprement ce que la chose est, l'être même de la chose, tandis que les accidents ne sont pas ce que la chose est, mais seulement ce qui appartient à ce que la chose est. Dans ce cas, l'être, c'est l'essence, l'*ousia*, qui est l'explication dernière de l'existence de l'individu[4]; elle est ce qu'il est, en même temps que ce par quoi il est. Il n'y a pas à se demander ici si Aristote distingue l'existence de l'essence; dans la perspective où il se trouve, dans l'univers tel qu'il le conçoit, il n'y a pas de production de l'être; l'être n'est pas créé, il a toujours été, il est et sera éternellement par la vertu de sa seule essence qui est la raison ultime de sa substantialité. Aristote n'a pas à expliquer la production de l'être, il n'aura qu'à expliquer son devenir.

Pour expliquer le devenir, Aristote a recours à la notion de causalité, mais cette causalité ne s'applique, bien entendu, qu'au devenir lui-même et non à l'être en tant que tel. Cette causalité dont il a besoin, Aristote va la trouver dans l'essence ou la forme même de l'être concret. Il distingue bien quatre causes : la forme, la matière ou sujet du changement, le moteur et la fin, mais, à l'exception de la matière, leur causalité se résume à celle de la forme[5]. La forme, tout en étant ce par quoi la chose est ce qu'elle est, est aussi le principe du mouvement et ce en vue de quoi le mouvement se produit. Le mouvement, étant passage de la puissance à l'acte, présuppose la forme nouvelle comme préexistante de quelque façon en acte dans le générateur : cette forme, agissant comme cause motrice, est le principe en même temps que le terme de la mutation. Dans les productions artistiques, la forme qui est dans la pensée joue le même rôle. Cette explication du devenir va conduire Aristote à l'affirmation de l'éternité du mouvement dans l'univers : si la forme, qui est moteur et fin, doit toujours préexister au sujet qu'elle réalise, on ne peut, dans la succession des générations, concevoir une première mutation, une première actualisation de la puissance qui n'ait été déclenchée par un moteur déjà actualisé, ce qui

[3] E. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, p. 53. — Voir aussi J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 222-223.

[4] Pour Aristote, c'est la signification la plus obvie du mot « être » : « Parmi les sens nombreux d'être, il est clair que le premier est celui où être signifie *ce qui est*, et où il signifie l'*ousia* » (Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028a 13-15, traduction de E. Gilson, *op. cit.*, p. 53).

[5] E. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, p. 60.

lui fait conclure que tout mouvement dans le cosmos est éternel. La suite des générations et des corruptions doit ainsi remonter à l'infini et n'avoir pas eu de commencement, ce qui ne veut pas dire cependant qu'elle peut s'expliquer sans une cause adéquate. C'est pourquoi Aristote fera dépendre immédiatement tous les mouvements du monde sublunaire de la rotation des sphères célestes, dans laquelle il a trouvé un mouvement qui est par essence continu et perpétuel. Selon sa conception de la physique, les sphères célestes, bien que composées de matière et de forme, sont incorruptibles et éternelles par nature; douées d'un mouvement circulaire (qui est la forme la plus parfaite du mouvement, parce qu'il revient sur lui-même et n'a pas ainsi de commencement ni de fin), elles sont éternellement mobiles quant au lieu et aussi éternellement mues. Cependant, ces sphères, parce qu'elles sont mues, n'ont pas en elles-mêmes le principe du mouvement qu'elles donnent, il faut remonter plus haut pour arriver, en dernière analyse, à un premier Moteur qui n'est mû lui-même d'aucune façon et qui soit cause première de tous les autres mouvements [6]. Ce premier Moteur [7] est une substance immatérielle, acte pur, forme sans matière; n'ayant pas de matière, il n'a aucun principe de mutabilité substantielle : l'être, en lui, s'identifie pleinement à l'essence et fait de lui un Être nécessaire par essence [8].

Par l'analyse du mouvement dans les substances matérielles, Aristote est parvenu à la connaissance des êtres immatériels, ce qui lui fait admettre une triple division de l'être : les êtres immatériels, qui ne sont que formes, les êtres matériels et incorruptibles que sont les corps célestes et enfin les êtres matériels et corruptibles.

Dans cet univers aristotélicien, quelle part devons-nous faire à la nécessité et à la contingence ? Nous savons que la préoccupation

[6] J. Moreau, *L'être et l'essence chez Aristote*, dans *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, p. 195.

[7] Il convient de noter que cette cause première est appelée *premier Moteur*; elle n'est pas une cause efficiente au sens plein, elle ne cause pas l'être lui-même, mais seulement son devenir.

[8] Aristote admet, semble-t-il, l'existence de plusieurs substances immatérielles : « Considérant l'indépendance des révolutions des sphères célestes, Aristote exigera pour chacune un moteur immobile. Il y aurait ainsi non pas une seule substance immatérielle, Dieu, le Premier Moteur, mais autant de substances immatérielles qu'il y a d'orbes célestes; de telles substances seront appelées par les commentateurs médiévaux les « Intelligences » (J. Moreau, *op. cit.*, p. 198). — Voir aussi Ph. Merlan, *Aristotle's unmoved Movers*, dans *Traditio*, 4 (1946), p. [1]-30. L'auteur y soutient que les Intelligences d'Aristote sont toutes des premiers moteurs.

d'Aristote était de trouver une nécessité métaphysique inhérente à l'être réel, moyennant laquelle celui-ci pourrait devenir objet de démonstration et de science. Dans quelle mesure a-t-il réussi ?

Dans les deux premières catégories du réel, celle des formes pures et celle des corps célestes, êtres matériels et incorruptibles, la nécessité et le déterminisme règnent d'une façon absolue. L'Être premier, qui est par nature immuable et éternel, est le type parfait de la nécessité : en lui, l'essence, qui est à la fois forme, moteur immobile et fin suprême, est parfaitement identique à l'être, parfaitement identique à l'individu existant. En lui, la nécessité formelle rejoint la nécessité métaphysique, qui devient le fondement de la science en même temps qu'elle est le fondement de la réalité.

> Dans les substances premières, la réalité et l'intelligibilité se confondent, parce que la nécessité qui est la marque de l'être et la nécessité qui est la marque du connaître, chez elles, ne sont qu'une seule et même nécessité. Il suit de là que les choses seront réelles et intelligibles dans la mesure où elles s'approcheront de cette nécessité [9].

La même nécessité et, en conséquence, la même intelligibilité s'étendent aux êtres éternels de la nature, les astres, substances matérielles mais incorruptibles, et à leurs mouvements circulaires. Dans le monde supraterrestre, il n'y a donc aucune place pour la contingence; il convient cependant de signaler que le déterminisme qui y règne est un déterminisme rationnel qui provient de la finalité et se tient à l'opposé d'un déterminisme mécanique qui proviendrait uniquement de la matière ou des causes efficientes.

Dans la troisième catégorie des êtres du cosmos, celle des êtres matériels et corruptibles, la part à faire entre la nécessité et la contingence exige beaucoup de nuances [10]. Avec Aristote, distinguons d'abord dans cette catégorie des êtres matériels trois groupes de faits : les faits tout à fait constants, les faits à peu près constants et les phénomènes exceptionnels ou faits de hasard. Le premier groupe comporte les phénomènes généraux de la nature comme la suite des saisons avec les variations qu'elles entraînent dans l'atmosphère et le cycle des générations et corruptions en tant que perpétuant les espèces. Ces phénomènes stables et perpétuels sont appelés par Aristote « faits nécessai-

[9] J. Chevalier, *op. cit.*, p. 145.
[10] Sur cette question, nous adoptons les vues de Mgr A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, ch. VIII et IX.

res »; leur nécessité apparaît comme un prolongement de la nécessité qui est propre aux sphères célestes et à leurs révolutions.

Le deuxième groupe, celui des faits à peu près constants, comprend tous les phénomènes naturels considérés dans leur réalisation individuelle en tant que phénomènes particuliers. La continuité des générations est nécessaire : un être est engendré chaque fois qu'un autre se corrompt, et ceci est nécessaire, mais la naissance d'un individu quelconque de la série ne l'est pas. Dans le monde terrestre, toute génération est contingente [11].

> Dans l'eau qui devient de l'air et l'air qui redevient de l'eau, et ainsi de suite, on doit reconnaître un phénomène nécessaire, parce que cette alternance dépend du mouvement du soleil sur le cercle oblique qu'est l'écliptique et que ce mouvement présente une nécessité absolue; mais cette eau-ci et cet air-ci n'ont en eux-mêmes aucune nécessité et le processus particulier auquel ils doivent leur existence contingente n'est pas plus nécessaire qu'elle [12].

De plus, tel phénomène particulier peut être nécessaire dans ses caractères généraux et contingent sous des aspects plus particuliers : par exemple, que tel vivant meure, c'est là un événement nécessaire; mais sera-ce par maladie ou par mort violente ? c'est là la part de l'indéterminé et du contingent [13]. Cette contingence n'exclut pas une certaine nécessité qui est compatible avec elle, la nécessité hypothétique : par rapport à tel fait contingent, tel processus particulier qui y conduit, peut être nécessaire d'une nécessité conditionnée, appelée hypothétique.

Le troisième groupe comprend les faits exceptionnels ou accidentels qui viennent parfois contrecarrer les phénomènes naturels dont la constance n'est pas absolue (ceux du deuxième groupe). Ces faits exceptionnels, faits de hasard, ne sont aucunement soumis à la finalité de la nature; ils sont le produit de causes accidentelles qui ont abouti à un résultat susceptible d'être poursuivi comme fin, mais auquel effectivement l'activité n'a pas été ordonnée [14]. Ces faits sont dits contingents parce qu'ils échappent à la détermination provenant de la finalité à l'encontre de laquelle ils se produisent. Mais cette exception au déterminisme de la fin ne les empêche pas de tomber sous l'effet

11 Aristote, *De la Génér. et Corr.*, II, ch. 11.
12 A. Mansion, *op. cit.*, p. 322.
13 Aristote, *Métaphysique*, E, 3, éd. Tricot, p. 233.
14 A. Mansion, *op. cit.*, p. 309.

d'un autre déterminisme, celui du hasard. Le hasard, pour Aristote, a son déterminisme et ce second déterminisme, qui est sans finalité, provient de la matière ou des causes motrices agissant aveuglément.

Si les faits du hasard, qui sont considérés comme les faits contingents les plus caractéristiques, tombent sous l'effet de cette seconde nécessité, comment concilier celle-ci avec leur contingence ?

Nous fournirons ici l'explication de monseigneur A. Mansion donnée dans son *Introduction à la Physique aristotélicienne* (ch. VIII-IX). Dans l'ordre naturel, le déterminisme causal règne en maître, sans aucune limitation, et il ne laisse aucune place pour une contingence réelle dans le système aristotélicien. Tous les phénomènes naturels sont déterminés complètement par l'action des causes dont ils dépendent et cette action elle-même est entièrement déterminée par la nature de ces causes ainsi que par les conditions dans lesquelles elles agissent. Dans la mesure où ces phénomènes sont normaux et rentrent dans l'ordre de la finalité propre à la nature, ils résultent de l'activité des natures particulières; en tant que ces phénomènes apparaissent avec des particularités dont ne rend pas compte la finalité générale de la nature, ils sont soumis à la nécessité brute, issue de la matière et concrétisée par les circonstances dans lesquelles chaque phénomène se produit; s'il s'agit de faits exceptionnels qui troublent l'ordre théléologique, c'est encore à la nécessité brute provenant de la matière ou des causes motrices agissant aveuglément qu'il faut recourir pour les expliquer. Tout ce qui échappe au déterminisme provenant de la fin retombe sous le déterminisme provenant de la matière [15].

Pour comprendre dans quel sens Aristote parle de contingence alors que son système du monde est entièrement régi par le déterminisme, il faut se rappeler que la nécessité qui l'intéresse, c'est la nécessité rationnelle qui se traduit par la constance et la régularité des phénomènes et lui permet d'intégrer le réel dans un système scientifique. Par opposition à cette nécessité qui rend le réel intelligible, Aristote attribuera la contingence et l'indétermination à tout phénomène qui, par son instabilité, ne présente pas cette intelligibilité. La contingence des phénomènes naturels ou des faits de hasard ne signifie donc autre chose que le caractère d'indétermination qui est propre à

[15] A. Mansion, *op. cit.*, p. 326.

la connaissance que nous en avons. Telles sont les conclusions de monseigneur A. Mansion à la fin de son étude sur la physique aristotélicienne :

> On voit ainsi en quel sens le Stagirite parle de contingence quand il envisage le monde réel, tel qu'à ses yeux il est organisé, présentant des séries de phénomènes dont la constance et la régularité ne sont souvent que relatives et qui admettent des exceptions plus ou moins nombreuses. Pour les événements de la sphère terrestre cela rend impossible toute prévision assurée de leur réalisation individuelle; chacun d'eux pourrait être évincé par quelque autre fait dû au hasard. Or celui-ci est pour nous une cause essentiellement indéterminée. Le caractère d'indétermination qui affecte ainsi la connaissance que nous avons des causes en lesquelles il s'incarne, tout comme des effets qui en résultent, est attribué en quelque manière à ces effets eux-mêmes considérés dans leur réalisation concrète. Étant condamnés à ignorer les dispositions actuelles de tous les corps de l'univers qui peuvent influer par leur action sur tel événement nous regardons celui-ci comme contingent, en tant qu'il est strictement imprévisible. S'il ne répond pas aux prévisions plus ou moins probables que nous fondons sur la connaissance que nous avons des causes propres et normales de phénomènes de telle ou telle sorte, nous le mettons de ce chef au nombre des faits accidentels. Les faits normaux, tout comme les faits exceptionnels, sont représentés à ce titre comme faits contingents, les uns et les autres. Chacun d'eux aurait pu, en effet, ne pas arriver : le fait normal, parce qu'une cause accidentelle et imprévisible aurait pu y faire obstacle; le fait exceptionnel, de même, puisque les causes accidentelles et tout aussi imprévisibles auxquelles il est dû, auraient pu ne pas jouer [16].

La contingence que nous trouvons chez Aristote ne pose donc aucune limite réelle au déterminisme de son système : tout phénomène est le produit de l'une ou de l'autre nécessité et la contingence que nous attribuons aux faits qui relèvent de la nécessité brute ne signifie autre chose que l'incapacité où nous sommes d'avoir une connaissance certaine des faits qui échappent aux lois générales de la nature.

Pour résumer, retenons que nous avons trouvé chez Aristote une nécessité formelle, qui est fonction du discours, et une nécessité réelle, inhérente à la constitution métaphysique de l'être. Dans la nécessité réelle, nous avons distingué la nécessité rationnelle qui provient de la fin (ou forme) et la nécessité brute qui provient de la matière. Dans la nécessité rationnelle, nous avons pu distinguer encore une nécessité absolue, qui n'admet d'aucune façon la possibilité de ne pas être, et une

[16] A. Mansion, *op. cit.*, p. 328-329. — M. Jacques Chevalier (*op. cit.*, p. 183, note 4) affirme qu'il souscrit volontiers à ces conclusions de Mgr Mansion sur l'interprétation de la contingence en Aristote.

nécessité hypothétique, qui est compatible avec cette possibilité. La nécessité rationnelle est la nécessité proprement dite à laquelle s'oppose la contingence qui est l'imprévisibilité ou l'indétermination par rapport à notre connaissance des phénomènes ressortissant à la nécessité brute.

Remarquons, en outre, la perspective dans laquelle Aristote pose la distinction du nécessaire et du contingent. De toute évidence, Aristote se meut sur le plan du devenir de l'être : s'il affirme d'un être qu'il est nécessaire, il nie qu'il y ait pour lui mutabilité ou possibilité de changer et de devenir autre; s'il affirme sa contingence, il affirme qu'il y a en lui cette mutabilité (quoique, en raison de l'interférence de la nécessité brute, toute mutation se fasse selon un processus nécessaire). Il assigne comme explication dernière de cette contingence la matière, principe indéterminé dont la nature est de pouvoir être et n'être pas [17]. C'est donc sous l'angle du mouvement dont la matière est la source qu'il faut se placer pour juger de la nécessité et de la contingence chez Aristote. N'est-ce pas par l'éloignement même de la matière et du mouvement qu'il est arrivé à un Être premier, moteur immobile, acte pur, forme sans matière, qui est le type de la nécessité la plus parfaite parce qu'en lui la forme et l'être coïncident et excluent, par leur identité, toute possibilité de séparation et de mutation ?

Contingent est donc synonyme de corruptible et nécessaire est synonyme d'incorruptible. Il faut écarter toute interprétation tendant à retrouver dans la contingence aristotélicienne une affirmation de la dépendance de l'être : *être contingent* ne veut pas dire *être causé,* mais être mobile soumis à la génération et à la corruption. D'ailleurs, nous l'avons déjà signalé, Aristote ne se pose pas le problème de la dépendance des substances matérielles sur le plan même de l'être; le premier Moteur (dont le nom même est significatif) n'est requis que pour expliquer la dépendance de l'être sur le plan du devenir.

[17] « Et la raison pour laquelle des substances sensibles individuelles il n'y a ni définition, ni démonstration, c'est que ces substances ont une matière dont la nature est de pouvoir et être et n'être pas; et c'est pourquoi toutes celles qui parmi les substances sensibles sont individuelles, sont corruptibles » (Aristote, *Métaphysique,* Z, 15, 1039b 25). Aussi dans *Métaph.*, E, 2, 1027a 13-15 : « C'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident. » — Sur ce point, voir J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* p. 231.

II. — NÉCESSITÉ ET CONTINGENCE CHEZ AVERROÈS.

Le surnom de *Commentateur* donné à Averroès par le moyen âge exprime bien la position de sa doctrine par rapport à celle d'Aristote : Averroès n'est pas un novateur, il ne fait que reprendre la doctrine de son maître en lui donnant de plus amples développements. Une bonne part de son originalité lui vient de la critique qu'il a faite de l'un de ses prédécesseurs arabes, Avicenne [18], critique qui porte principalement sur la distinction de l'essence et de l'existence formulée par ce dernier et sur la conception de l'être nécessaire et de l'être possible qui en découle.

L'attitude d'Averroès à l'égard d'Avicenne fut sans doute très catégorique et nous sommes portés à la juger sévèrement. Avicenne n'apportait-il pas à la métaphysique d'Aristote un merveilleux développement, une dimension nouvelle par la distinction qu'il a posée entre l'essence et l'existence ? Mais avant de formuler un jugement sur ce sujet, voyons d'abord quels principes sont en jeu ici.

L'univers d'Averroès n'est pas autre que celui d'Aristote. Il est composé de substances qui trouvent en leur forme l'ultime explication de leur existence. C'est la forme qui donne l'être et il est absolument inutile de chercher ailleurs qu'en elle l'explication de l'être substantiel. Rien ne sert de multiplier les entités sans nécessité [19]. En toute hypothèse, si l'on convient d'introduire une composition à l'intérieur d'un être, cette composition doit être telle qu'elle respecte l'unité de l'être. C'est précisément contre cette règle qu'a péché Avicenne en distinguant l'unité et l'être de l'essence à la manière d'accidents. « Avicenna autem peccavit multum, in hoc quod dixit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiæ rei [20]. » C'est une erreur peu excusable chez un philosophe qui se prétend disciple d'Aristote. Averroès explique qu'elle provient d'une double confusion. En ce qui regarde la distinction de l'unité à la manière d'un accident, Avicenne a

[18] Sur cette critique d'Avicenne, voir E. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, p. 62-70; L. Gauthier, *Ibn Rochd*, chap. VIII; A. Forest, *La Structure métaphysique du Concret*, p. 40-42, 139-145; M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas d'Aquin*, p. 157-159; S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 358-361; B. Carra de Vaux, *Averroès*, dans *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. 2, p. 263.

[19] Suivant l'expression d'Etienne Gilson, l'univers d'Averroès est « un bloc ontologique sans fissures, dont, en vertu d'une substantialité que ne contamine aucune trace d'existence, l'« être là » se suffit » (*L'Etre et l'Essence*, p. 69).

[20] Averroès, *In IV Metaph.*, c. 2, f 67B-D. Voir A. Forest, *op. cit.*, p. 40-42.

confondu l'*un* transcendental avec l'*un*, principe du nombre, qui est un accident de l'être. Puis, pour ce qui est de la distinction de l'existence et de l'essence, Avicenne, selon ce qu'en pense Averroès, a imaginé que l'être du jugement d'existence par lequel la pensée affirme la réalité d'une essence, s'ajoute à cette essence elle-même pour lui conférer sa réalité [21]. Averroès s'est élevé avec force contre cette innovation en métaphysique, d'abord parce que cette distinction lui paraissait superflue, mais aussi parce que, telle que présentée, elle brisait l'unité de ce « bloc ontologique sans fissures » qu'est la substance chez Aristote.

Après avoir critiqué la distinction de l'essence et de l'existence qui est à la base du système d'Avicenne, Averroès s'attaque à la conception de l'être nécessaire et de l'être possible qui en découle. Chez Avicenne, en effet, la distinction entre l'essence et l'existence sert de fondement à la distinction entre le nécessaire et le possible : le nécessaire est l'être dont l'existence est identique à son essence et le possible est celui dont l'existence s'ajoute à l'essence comme un accident. Il s'ensuit que Dieu seul soit nécessaire et que toute créature soit essentiellement possible; l'être possible, cependant, une fois posé dans l'existence, devient nécessaire par autrui.

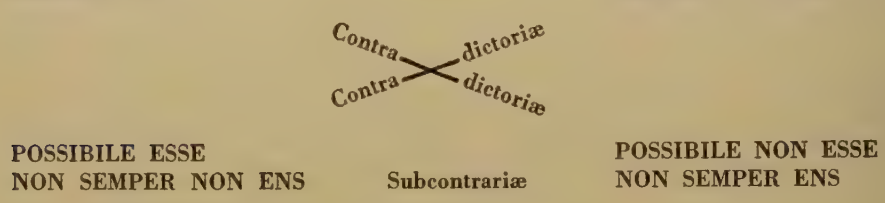
En partant des principes de l'aristotélisme, Averroès s'efforce de montrer la contradiction inhérente à cette conception du nécessaire et du possible. Pour expliquer la nécessité et la contingence, il faut, si l'on veut être réaliste, partir des principes mêmes de l'être : la forme, dont le rôle est de donner l'être, va expliquer la permanence de la substance tandis que la matière, qui est principe du mouvement, va expliquer sa contingence. Ces notions de base permettent d'établir la distinction du nécessaire et du possible selon le critère suivant : l'être possible est celui qui possède en son essence une matière en puissance à la génération et à la corruption; l'être nécessaire est celui qui ne possède pas une telle matière et qui, en conséquence, se caractérise par l'absence en lui de toute mutabilité substantielle. Le nécessaire se divise en nécessaire incausé, Dieu, le premier moteur immobile, et en nécessaires causés.

Tout être, qu'il soit nécessaire ou possible, aura une possibilité d'être correspondante à sa nature propre et c'est en regard de cette

21 E. Gilson, *op. cit.*, p. 66; L. Gauthier, *op. cit.*, p. 155-156.

nature même que nous pourrons le dire éternel ou limité à une existence dans le temps. En somme, la possibilité d'être et de ne pas être va se prédiquer d'une substance selon la condition d'existence de la forme, qui lui donne l'être. Si un être possède une forme dépendante de la matière, il sera corruptible, limité au temps et il devra nécessairement se corrompre un jour. Si un être n'est que forme, il sera nécessairement éternel par nature.

De ces prémisses, Averroès, à la suite d'Aristote, déduit les conclusions suivantes [22] : tout être engendré ne peut pas ne pas se corrompre en raison de la matière qui est en lui principe de corruption; de même tout être inengendré n'est pas corruptible à cause de l'absence en lui de ce principe de mutabilité. De même aussi nul être engendré et corruptible ne peut être éternel et tout être éternel ne peut être générable et corruptible. Averroès lui-même expose la vérité de ces propositions en les classant selon le schéma logique des propositions modales [23] :



En se basant sur la conception du nécessaire et du possible d'Aristote, Averroès rejette la position d'Avicenne en montrant qu'elle va à l'encontre du principe de contradiction. Avicenne a bien fait de distinguer le possible et le nécessaire, et de diviser celui-ci en nécessaire *per se* et en nécessaire *per aliud*, mais il a eu tort d'identifier le nécessaire par autrui au possible de soi. Un être nécessaire ne peut en

[22] Ces conclusions sont tirées du *Commentaire sur le premier livre De Cælo*, Summa 10, c. 2, pars 1-8, f. 68M-90K et du *Commentaire sur le Douzième livre des Métaphysiques*, Summa secunda, f. 313A. Qu'il suffise de donner quelques titres de chapitres du *Commentaire sur le De Cælo* : « Impossibile esse aliquid esse perpetuum et ei inesse potentiam ad privationem » (80E) ; « Nihil dari æternum corruptibile, nec generabile æternum » (82C) ; « Ingenerabile et incorruptibile convertibiliter æterno competere » (85C) ; « Destruit sententiam dicentis hic esse aliquid æternum corruptibile, aut genitum incorruptibile, aut habens potentiam ad corruptionem non corrumpi » (90K).

[23] Averroès, *In I De Cælo*, t. 5, f. 84A.

aucune façon être possible, et s'il est possible par nature, il ne peut en aucune manière être nécessaire, car possible et nécessaire sont des notions contradictoires. Il faudrait que la nature même de l'être soit changée. Or seul le mouvement peut être possible de soi et nécessaire par autrui, car sa nature même est d'être changeant [24]. Tel n'est le cas d'aucune substance. Si un être est posé comme possible, il est essentiellement générable et corruptible, limité dans son existence à un temps déterminé et il ne peut devenir nécessaire et éternel par autrui. S'il est posé comme nécessaire, il doit être essentiellement inengendré et incorruptible, éternel par nature, excluant toute possibilité de génération dans le temps comme toute possibilité de corruption. Ces conclusions découlent des notions de base de l'aristotélisme sur la nature de la forme qui donne l'existence et sur celle de la matière, qui est principe du mouvement et de la possibilité de ne pas être.

Ces principes conduisent logiquement à l'affirmation de l'éternité du monde. Et saint Thomas ne se gêne pas pour affirmer que ces conclusions sont rigoureusement démonstratives en autant qu'elles réfutent la possibilité d'un commencement du monde par voie de génération naturelle, ce qui n'exclut pas un commencement temporel par voie de création libre, laquelle se fait sans mouvement et n'exige pas une mutabilité intrinsèque à l'être créé [25]. Abstraction faite de la causalité créatrice qui donne l'être à partir du néant et quand elle le veut, ces conclusions sont valides parce qu'elles se fondent sur la possibilité d'être intrinsèque aux natures elles-mêmes. En considérant la nature d'une substance qui n'est que forme, nous pouvons dire avec Averroès et Aristote, que cette substance a une possibilité d'exister éternellement en vertu de sa nature. Elle existera éternellement et elle aurait pu exister également de toute éternité si elle avait toujours eu la possibilité d'exister qu'elle possède actuellement [26]. C'est pour-

[24] « Et ideo non est verum dicere aliquid possibile esse ex se, æternum et necessarium ex alio, eo quod necessariorum quoddam esse necessarium per se, et quoddam per aliud, non est nisi in motu cœli tantum. Ut aliquid sit possibile in sua substantia, et per aliud sit necessarium in esse, impossibile est. Impossibile enim est ut idem sit possibile in esse in sua substantia et recipiat ex alio necessarium esse; nisi esset possibile ut natura sua transmutaretur. Motus autem possibile est ut sit necessarius ex alio, et possibilis ex se, et causa in hoc est, quia esse habet ex alio, scilicet a motore » (Averroès, *In XII Metaph.*, f. 324 K3-L5).

[25] Thomæ Aquinatis, *In I De Cœlo*, lect. 29, n° 287.

[26] C'est ce que saint Thomas affirme en quelques endroits de ses écrits, v.g.

quoi la démonstration de l'éternité du monde est raisonnable, parce qu'elle se fonde sur la considération de la puissance d'être qui est inhérente aux natures des substances qui ne sont que formes. La nécessité d'exister toujours qui découle de la nature de l'être nécessaire causé lui appartient en propre et elle vaut autant pour l'éternité *a parte ante* que pour l'éternité *a parte post*, à moins que n'intervienne une cause libre et créatrice, considération qui n'entre pas en ligne de compte chez Averroès.

Il nous semble ici qu'Averroès se soumet à une exigence profonde de la pensée métaphysique en cherchant dans les natures mêmes des êtres, soit possibles soit nécessaires, les principes qui expliquent leur contingence ou leur permanence. Si Averroès s'est opposé à Avicenne et a critiqué si fort sa conception de l'être nécessaire et de l'être possible, c'est parce que, telle que présentée, cette doctrine ne tenait pas compte des natures, du rôle en elles de la forme et de la matière.

Il nous reste à expliquer maintenant comment Averroès conçoit la distinction du nécessaire causé et du nécessaire incausé. Cette distinction ne s'explique pas par une composition intrinsèque à l'essence du nécessaire causé : le nécessaire causé, parce qu'il n'est que forme, est simple comme le nécessaire incausé; cependant on peut dire, dans un certain sens, qu'il l'est à un degré moindre, il y a chez lui une *multiplicité causale*, selon l'expression de M. Léon Gauthier : « Ibn Rochd, en somme, repousse la notion de multiplicité essentielle, teintée de platonisme, pour se rabattre sur la notion plus aristotélicienne de multiplicité causale; et la causalité n'est qu'un rapport [27]. » Ce qui veut dire que le nécessaire causé est moins simple que le Nécessaire premier, parce qu'il dépend de multiples causes.

En ce qui regarde le problème de la création, la conception de l'être nécessaire d'Averroès ne lui permet pas d'admettre une création dans le temps, comme l'enseignent, en effet, les théologiens musulmans. Averroès cependant garde un certain concept de création pour ne point paraître hérétique aux yeux de ses compatriotes. Cette création qu'il prône est une création éternelle comme l'univers lui-même et elle consiste dans « l'action indéfectible par laquelle le premier moteur met

In II Sententiarum, d. 19, q. 1, a. 1, ad 5^{m}; d. 1, q. 1, a. 5, ad 3^{m} (1re série); *C. Gent.*, II, c. 84, au début.

[27] L. Gauthier, *op. cit.*, p. 170; voir Averroès, *In XII Metaph.*, f. 337 H6-338 F6.

en branle et entretient tout le mouvement et toute la vie dans l'univers [28] ». Ce concept de création est vidé de tout sens de causalité à l'égard de l'être même des créatures; le premier Moteur communique le mouvement, et c'est tout.

En conclusion, nous pouvons dire que la doctrine du commentateur d'Aristote n'apporte rien de neuf à celle de son maître. Pour lui comme pour Aristote, le nécessaire, c'est l'être incorruptible, et le contingent, c'est le corruptible, c'est-à-dire le composé matériel qui, en raison de la matière, peut perdre la forme et l'existence que celle-ci donne au composé. Le principal mérite d'Averroès est celui d'avoir signalé les incompatibilités de l'avicennisme avec les principes fondamentaux de l'aristotélisme. Nous pouvons bien regretter qu'il n'ait pas su profiter des problèmes nouveaux que lui apportait Avicenne pour approfondir l'aristotélisme, mais nous devons admettre que le refus qu'il a opposé aux innovations de ce dernier était louable et motivé par le souci de maintenir la métaphysique sur le terrain de la science en cherchant dans les natures mêmes des êtres les principes qui les expliquent tant dans leur nécessité que dans leur contingence.

Guy Jalbert, o.m.i.,
professeur au Collège de Jonquière.

BIBLIOGRAPHIE.

Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1934, xviii-169 p.

— *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, 2 v.

Averroès, *Commentaria in Aristotelis Metaphysicorum Libri Quatuordecim*, dans *Opera varia Aristotelis cum commentariis Averrois Cordubensis et notis Bernardini Tomitani et Zimaræ*, Venetiis, Apud Juntas, 1574, t. 8.

— *Commentaria In Libros Aristotelis de Cœlo*, dans *Opera varia Aristotelis cum commentariis Averrois Cordubensis et notis Bernardini Tomitani et Zimaræ*, Venetiis, Apud Juntas, 1574, t. 5.

Carra de Vaux, Bon, *Averroès*, dans *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. 2, p. 262-266.

Chevalier, Jacques, *La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris, Félix Alcan, 1915, ix-304 p.

Forest, Aimé, *La Structure métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1931, 380 p.

28 L. Gauthier, *op. cit.*, p. 145, note 1.

GAUTHIER, Léon, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, Presses universitaires de France, 1948, 281 p.

GENY, P., *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, dans *Rev. de Phil.*, 31 (1924), p. [575]-601.

GILSON, E., *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948, 328 p.

MANSION, Augustin, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, deuxième édition, Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1946, xvi, 357 p.

MERLAN, Philip, *Aristotle's Unmoved Movers*, dans *Traditio*, 4 (1946), p. [1]-30.

MOREAU, Joseph, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*, dans *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr A. Mansion, Louvain, Publications universitaires, 1955, p. [181]-204.

MUNK, S., *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1927, viii-536 p.

OWENS, J., C.Ss.R., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, A study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1951, xi-461 p.

PATTIN, Adriaan, o.m.i., *La structure de la « tertia via » dans la « Somme Théologique » de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 27 (1957), p. [26*]-35*.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., o.p., *Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1926, xxx-220 p.

SERTILLANGES, A.-D., o.p., *A propos des preuves de Dieu. La troisième « voie » thomiste*, dans *Rev. de Phil.*, 25 (1925), p. [24]-37.

THOMÆ AQUINATIS, s., *In Aristotelis Libros De Cœlo et Mundo*, ..., éd. SPIAZZI, Taurini, Marietti, 1952, xxvii-740 p.

— *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ..., éd. MANDONNET, Paris, Lethielleux, 1929, 4 v.

— *Summa contra Gentiles*, édition léonine manuelle, Taurini, Marietti, 1946.

VAN STEENBERGHEN, F., *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, dans *Rev. phil. de Louvain*, 45 (1947), p. [5]-20; [141]-168; [301]-313.

Credere
Note sur la définition thomiste

On sait comment saint Thomas, mis en présence d'une description augustinienne devenue courante : *Credere est cum assensu cogitare*, situe l'acte de croire parmi les opérations de l'esprit portant sur le vrai ou le faux. La croyance comporte une adhésion ferme, et pour cela elle se compare à l'intelligence des principes premiers et à la science. Elle dit aussi mouvement de la raison qui ne jouit pas de l'évidence, et cela lui est commun avec l'opinion, le doute et le soupçon. Ce qui la caractérise, c'est la simultanéité de l'adhésion ferme et du mouvement rationnel. La certitude fait défaut à l'opinion, au doute et au soupçon et, par le fait, leur manque aussi le repos de la raison. Certaines l'une et l'autre, l'intelligence des principes évidents par eux-mêmes n'admet jamais de délibération, ni la science à moins de la confondre avec les procédés de son acquisition.

Dans un article, dont la date est seule ancienne, le R.P. M.-D. Chenu avait retracé la « genèse » de cette doctrine dans l'exposé de la *Summa theologiæ* [1]. C'était le moyen de faire sentir son importance pour la psychologie de la foi et sa portée religieuse. Il nous montrait saint Thomas insatisfait des constructions de ses devanciers, de son maître même, saint Albert, mais utilisant « le capital de réflexions et d'analyses » constitué par les victorins et devenu, au XIIIe siècle, « la matière courante et reçue du traité de la foi [2] ». Une double fidélité, envers Aristote et envers saint Augustin, a marqué son effort et lui a permis d'aboutir en donnant à l'acte de croire un statut plus ferme et plus cohérent qu'aucun théologien n'avait encore réussi à lui procurer. Saint Thomas n'aura pas eu besoin, par exemple, de recourir à l'expédient d'un « intellect affectif [3] » pour trouver une faculté où pût vivre cet habitus singulier d'une connaissance suscitée et soutenue par un amour.

[1] M.-D. Chenu, *La Psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas, Sum. th., II^a^-II^ae^, q. 2, a. 1*, dans *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, 2e série, Paris-Ottawa, 1932, p. [163]-191.

[2] *Art. cit.*, p. 165.

[3] *Art. cit.*, p. 181, à propos d'Albert le Grand.

Puisque par la foi le croyant connaît, possède des certitudes, on comprendra son acte de croire par comparaison avec nos actes intellectuels; on verra en quoi il leur ressemble et en quoi il se pose comme irréductible. Saint Thomas se tourne donc vers Aristote qui a bien connu et bien analysé les opérations de la raison. La théologie ne gagnerait rien à disputer contre lui sur ce terrain. Mais quant à un assentiment intellectuel ferme, qui doit sa fermeté à un vouloir tourné vers le Dieu de Jésus-Christ, c'est là une réalité que le chrétien, qui en vit, est à même de connaître, et non le philosophe. On élargira donc la classification aristotélicienne des assentiments de manière à ce que la croyance y trouve une place qui ne masque pas son originalité et qui permette des rapprochements susceptibles d'éclairer sa nature. Il est bien évident qu'en ménageant cette « rencontre d'Aristote et d'Augustin [4] » dans son esprit, saint Thomas veut assurer le caractère nettement intellectuel de la foi. Il devrait être aussi évident qu'il tient à cette intellectualité pour se permettre d'écrire en toute rigueur : « Fides quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum [5]... » Car pour concevoir une formule de cette audace, à entendre au sens propre, il faut en avoir fondé la possibilité. Sinon, ce n'est qu'amusement littéraire.

Depuis le commentaire sur les *Sentences* [6], la doctrine de saint Thomas reste la même : et dans la reprise qu'en fait le *de Veritate* [7] quelques années plus tard (1257-1258), et dans la dernière élaboration au traité de la foi de la *Somme* [8]. Il ne faut pas négliger, dans les années qui précèdent les premiers travaux consacrés à la *Somme*, la *question* introduite dans le commentaire de l'*Épître aux Hébreux* que nous a conservé la reportation de Raynald [9]. Cependant, si le fond demeure inchangé, la présentation varie d'une œuvre à l'autre. De son point de vue, celui d'une genèse historique, le père Chenu n'a pas à tenir compte de ces variations. On comprend même qu'il puisse voir

[4] *Art. cit.*, p. 186.

[5] *De Ver.*, q. 14, a. 8. Ou la formule citée par Chenu (*art. laud.*, p. 182, n. 2) : « Fides est assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum [...] inhæremus primæ veritati propter seipsam » (*In Boethium de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4^{m}).

[6] *In 3 Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q^{a} 1.

[7] *De Ver.*, q. 14, a. 1.

[8] II^{a}-II^{æ}, q. 2, a. 1. Et dans la mention rapide de I^{a}-II^{æ}, q. 67, a. 3.

[9] *In Ep. ad Hebr.*, c. 11, l. 1 : éd. Vivès, t. 21, 686a-688b.

dans l'article de la *Somme* un « résumé » de celui du *de Veritate*[10]. Mais d'un autre point de vue, il est aussi légitime de relever les différences présentes dans nos textes. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cette simple note. Nous ne verrons donc pas saint Thomas édifier sa doctrine à partir de l'œuvre de ses devanciers, ni la retoucher ou la transformer dans le sens d'une évolution de pensée. Simplement, puisqu'il juge bon de donner un tour nouveau à un enseignement qu'il veut conserver identique, il y a quelque intérêt à le regarder travailler. Peut-être même y trouverons-nous du profit.

La première impression qui se dégage du texte de la *Somme* comparé aux précédents, est celle d'un parti bien accusé de simplification. En simplifiant, saint Thomas abrège. Mais cette impression toute spontanée se complique. Car il est curieux de voir l'auteur introduire pour la première fois dans ce problème une citation d'Augustin, qu'il devait connaître auparavant, puisqu'il la tire du *de Trinitate*. Et plus piquant encore, une citation très sensiblement plus longue qu'il n'en produit d'ordinaire : « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe[11]. » S'il ne veut que simplifier et abréger, avouons que saint Thomas s'y prend d'une manière assez déconcertante. Devant ce nouveau texte d'Augustin, qui ne modifie pas la définition de l'acte de croire ni sa place dans l'échelle des assentiments, les débutants en théologie pourraient se demander si l'auteur de « leur » *Somme* ne les oublie pas un peu. Mais il nourrit sûrement une intention en agissant ainsi. Est-il possible de la tirer au clair ?

Procédons avec ordre. En premier lieu, une remarque sur la matière traitée. Dans le *de Veritate* comme dans les *Sentences*, le même article sur la définition du croire comporte un exposé très développé du rôle de la volonté. L'article de la *Somme*, au contraire, n'en fait qu'une brève mention dans l'*ad tertium*. Encore est-ce pour

[10] *Art. cit.*, p. 177.

[11] *De Trin.*, 15, 16 : *P.L.*, 42, 1079. Texte des Mauristes : « Non ergo ille Dei Filius cogitatio Dei, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra [...] atque inde formata, verbum nostrum verum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile quod esse etiam possit informe. »

retourner l'argument qui voudrait faire de l'assentiment un acte de volonté : « Dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum. » L'auteur veut donc, cette fois, considérer le croire purement comme position de l'intellect devant l'objet de foi. Que l'intellect ne puisse donner un assentiment certain à cet objet sans y être mû par le vouloir, il l'a dit à la question précédente (q. 1, a. 4) ; il se réserve de le dire encore souvent, et surtout à la question quatre qu'il consacre à la foi vertu.

Cette nouvelle économie dans l'analyse de la croyance se fait sentir dans la structure de notre article. Il n'est plus possible, en particulier, de le construire, comme on l'avait fait dans les *Sentences*, autour du schème d'une triple considération de notre intellect : *secundum se, secundum ordinem ad rationem, in ordine ad voluntatem.* On ne refera pas, non plus, l'exposé du *de Veritate* qui partait des différentes manières dont l'intellect est conduit à l'assentiment. Plus besoin, *ici*, de compléter Aristote (intellectus movetur « a proprio objecto, quod est forma intelligibilis ») par saint Anselme (« et a voluntate quæ movet omnes alias vires [12] »).

Saint Thomas ne se contente pas de mettre entre parenthèses l'influence de la volonté. Il n'aborde plus le problème de la connaissance qu'est la foi exactement de la même manière. Nous pouvons en apercevoir des signes qui ne laissent place à aucun doute. Croire, c'est tenir quelque chose pour vrai. Il va donc de soi que cet acte appartient à la deuxième opération de l'intelligence. Aussi bien, tandis que *Sentences* et *de Veritate* commençaient par rappeler la double opération de l'esprit, la *Somme* n'en dit mot et laisse tomber les renvois au Philosophe sur le sujet. Croire, c'est aussi posséder une certitude. Il n'y a qu'à le constater, quitte à utiliser la constatation en vue de déterminer la place du *credere*. Ce que fait la *Somme*. Les deux textes antérieurs, eux, entendent *montrer* que, dans la foi, il y a assentiment et la distinguer de la simple appréhension, d'une part [13], du doute et de l'opinion,

[12] Référence au *Liber de similitudinibus*, c. 2 : *P.L.*, 159, 605.

[13] *De Ver.* (corp.) : « In illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum. » — *Sent.* (corp.) : « Sicut vox incomplexa propter hoc quod non est in ea veritas et falsitas, non conceditur

d'autre part [14]. Notons au passage que saint Thomas, dans ces œuvres plus anciennes, est tributaire d'Isaac Israëli [15] pour sa notion d'assentiment : le mot viendrait de *sententia* qui signifie « conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis ». Avec cette acception du terme, il est clair qu'aucun assentiment ne se trouve dans l'opinion. Dans la *Secunda secundæ*, on parlera à ce propos d'assentiment manquant de fermeté. La doctrine reste la même sous cette liberté de vocabulaire et, de toute façon, notre problème n'est pas concerné [16].

Le texte de la *Somme* se remarque donc par plus de concision. Cependant, l'auteur fait plus que le délester : il le construit selon un plan nouveau. Des deux composantes, assentiment et cogitation [17], il traite maintenant de la seconde avec ampleur et, aussitôt posé le *respondeo*, s'emploie à en établir une définition propre. Dans le texte si abondant du *de Veritate*, il fallait attendre le dernier tiers de l'article pour découvrir sa première mention. De plus, on y supposait la notion connue et estimait suffisant de s'y référer : « Intelligens [...] non habet [autem] cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum. »

Reprenons le *de Veritate*. Sur les neuf difficultés soulevées contre la description augustinienne du *credere*, sept proviennent de méprises sur la cogitation [18]. Voilà ce qui fait problème. Encore une fois, par hypothèse, la fermeté d'assentiment appartient à l'acte de croire. L'expérience banale l'atteste, et le sens commun. Mais qu'une condi-

nec negatur, ita secundum hanc operationem intellectus [formatio] non assentit nec dissentit. »

[14] *De Ver.* (corp.) : « Similiter dubitans non habet assensum, cum non inhæreat uni parti magis quam alii. Similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. » — *Sent.* (corp.) : « Opinans non assentit. » Dubitans « nullo modo assentit ».

[15] *Isaac Israeli Liber de definicionibus*, ed. J. T. Muckle, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12-13 (1937-1938) : « Sentencia est credulitas vel firmitudo rei alicuius » (p. 321). « Sentencia est certa comprehensio unius contradicti (?) » (p. 340). Renforcé du témoignage d'Avicenne dans le *de Veritate*. Les références habituellement données à *Metaph.*, 2, 4 et 8, 6, ne contiennent rien. Dans la traduction de la *Métaphysique* faite par le P. G. C. Anawati, à l'intention des étudiants de l'Institut d'Études médiévales de Montréal (texte en polycopie), je n'ai trouvé, en 1, 8 (p. 39), que ceci : « Dans tous les cas il [le perplexe] a admis que la parole signifiait des choses en elles-mêmes sans possibilité d'autre signification en elles. »

[16] On sait qu'il est difficile d'accorder le vocabulaire de saint Thomas sur la question de l'assentiment d'opinion. Voir A. Gardeil, *La « Certitude probable »*, 2, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 5 (1911), p. 449-453. Aussi L. M. Régis, *Epistemology*, New York, 1959, ch. 11, s. 2, *Assent and Certitude*, p. 415-416.

[17] Nous préférons garder ce décalque de la *cogitatio* latine plutôt que de recourir à *pensée*.

[18] Ce sont les arguments 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

tion essentielle de cet assentiment, pour qu'il en soit un de foi, soit à chercher dans la co-présence d'une cogitation, le sens commun l'affirmera beaucoup moins spontanément. Un examen s'impose à saint Thomas auteur de la *Somme*. Et d'abord, que faut-il entendre par *cogitation* ? A se fier à un mot d'Augustin : « Hanc nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes [19] », on appellerait de ce nom « toute considération actuelle de l'esprit [20] ». Notion trop commune qui se vérifie de tout acte de l'esprit et qui ne servirait aucunement à distinguer intelligence des principes et science, d'une part, et foi, de l'autre. La *Somme* la mentionne donc pour l'exclure comme insuffisante [21]. Fidèle à une donnée sûre de la philosophie : que la cogitation dit essentiellement acte de la raison discursive [22], elle écrit encore qu'elle est considération intellectuelle accompagnée de recherche [23]. Mais le mot ne vient qu'une seule fois. Celui de *collatio* le cède à *délibération* [24]. *Mouvement* est conservé, mais on ne lui oppose plus son *terme*, ni son *repos* [25]. Ces humbles faits linguistiques montrent que saint Thomas, voulant définir la cogitation, retient ce qu'il en sait depuis toujours, mais ne s'exprime pas dans la terminologie qu'il employait jusqu'ici.

Son nouveau vocabulaire dépend d'une nouvelle manière d'envisager la cogitation. Et cette manière provient du texte de saint Augustin

19 *De Trin.*, 14, 7 : *P.L.*, 42, 1044.

20 II^{a}-II^{ae}, q. 2, a. 1.

21 Cette notion commune fonde le quatrième argument dans le *de Ver.* : « Nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet par Augustinum, 14 *de Trin.* Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare. » A quoi saint Thomas ne peut répondre en déclaration la notion impropre et en lui en substituant une autre. Que l'on se fasse une conception plus ou moins précise de la cogitation, on continuera de voir en elle un acte, et la difficulté demeure. Aussi vaut-il mieux rappeler l'usage fréquent de désigner les habitus du nom de leurs actes : « Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu » (q. 14, a. 1, ad 4^{m}).

22 Nous n'avons pas ici à tenir compte de la *cogitativa* sensible.

23 Corp. art. — Ad 1^{m} : « Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur. Habet tamen inquisitionem quandam eorum per quæ inducitur homo ad credendum. » C'est dit en réponse à l'argument qui, pour exclure la cogitation de l'acte de foi, en appelait à saint Jean Damascène : « Fides est non inquisitus consensus » (*De Fide orth.*, 4, 11 : *P.G.*, 94, 1128). — Saint Thomas soutient que la foi ne résulte pas d'une recherche de la raison *naturelle*, mais il précise qu'une recherche de *cet ordre* peut porter sur les motifs de crédibilité. On distingue nettement la pointe de sa réponse. Elle a rapport, sans doute, à la doctrine de l'article; mais ce qui l'intéresse avant tout c'est le rôle essentiel de la cogitation dans la foi même.

24 « Motus animi deliberantis... Actus intellectus deliberantis » (corp. art.).

25 *Détermination* ne paraît que dans l'ad 3^{m} où l'on réaffirme que l'assentiment est acte de l'intellect : dans la foi, de l'intellect déterminé par la volonté.

qu'il introduit pour la première fois dans son exposé du *credere* : « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus atque inde formata verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe[26]. » A deux reprises : avant de le citer et après l'avoir fait, saint Thomas tire de ce texte une notion propre, celle qu'il entend mettre en œuvre dans son article. Avant de produire les phrases d'Augustin : « Dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. » Après : « Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. » C'est cela même qu'il attribue à la croyance : « Actus iste qui est credere habet firmam adhæsionem ad unam partem [...]; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem. » Tout repose donc sur la présence ou l'absence de cette perfection dernière de l'intellect, la pleine vision. En termes augustiniens, ceux dont sont remplis les chapitres quinze et seize du livre quinze *de Trinitate*, et que d'ailleurs il retrouve dans l'extrait cité, saint Thomas parle de *cogitatio informis* par opposition à *consideratio jam formata*. Pourquoi ce vocabulaire dont « la saveur toute augustinienne » « tranche curieusement, sans le toucher d'ailleurs, sur le fond très aristotélicien de l'analyse des assentiments[27] » ? En d'autres mots, puisque saint Thomas n'a pas l'intention de modifier le fond de son enseignement, et que l'ancien vocabulaire lui permettait une expression claire, ferme, de sa pensée, pourquoi cette innovation ?

On s'interdirait toute possibilité de fournir une réponse satisfaisante, si l'on ne portait attention à la définition de la foi habitus dans la *Secunda secundæ*. La charpente du traité, on le sait, n'est autre que la doctrine de la spécification : de l'acte par l'objet, de l'habitus par l'acte. Ne lisons donc pas notre article en conservant à l'arrière-plan de notre pensée une notion quelconque de la foi, juste en soi, recevable, assimilable au thomisme, ou même suggérée par le thomisme. Si, par exemple, nous la définissons : une vertu surnaturelle qui nous fait

[26] *De Trin.*, 15, 16 : *P.L.*, 42, 1079. Nous n'avons pas à relever l'usage proprement augustinien qui entend la cogitation de l'activité de l'âme se réfléchissant et se disant dans son verbe, par opposition à la *notitia*.

[27] Expression du P. Chenu, *art. laud.*, *Notes complémentaires*, p. 189.

adhérer à la révélation chrétienne sur l'autorité de Dieu révélant. On n'a rien à dire du point de vue thomiste contre cette définition, sauf que, malgré son exactitude, elle n'est pas celle que saint Thomas pose comme point central de référence dans son traité. Elle n'offre (du moins explicitement) aucune perspective sur une valeur que saint Thomas juge essentielle et que, par conséquent, il veut mettre en évidence. En agissant de la sorte, d'ailleurs, il ne prétend pas avancer une théorie personnelle, mais simplement se laisser guider par l'Écriture : « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. » Ce qui le frappe, c'est le rapport à la vie éternelle, et la qualité de ce rapport. A ses yeux, il est vraiment constitutif de la foi. Dans son effort pour extraire de *Hébr.*, 11, 1, une définition *in forma,* il s'attache et à dire ce qu'il est et à en faire le genre de notre vertu théologale : « Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus [28]. » La formule se lisait déjà mot à mot dans le *de Veritate* [29]. De la part d'un écrivain qui n'a de culte pour le verbalisme sous aucune de ses formes, voilà qui est instructif. De plus, si dans la *Somme* et dans les *Questions disputées,* il s'ingénie à montrer l'accord substantiel des définitions élaborées par les Pères ou ses devanciers au moyen âge, avec la description biblique, c'est bien parce qu'il a conscience de faire ressortir lui-même toute la richesse confuse de cette description. Nous reverrons sous cet éclairage nos formules sur la cogitation.

Croire est l'acte spécifique d'une vertu qui fait adhérer l'intellect à des réalités non vues. Quant à ses exigences propres, l'intelligence ne peut trouver son *repos,* son *terme,* dans cette adhésion; il reste en elle, de ce chef, du *mouvement,* de la *recherche.* Cela, la *cogitatio-collatio* suffit très bien à l'exprimer. Mais, en analysant la croyance, on a en vue une vertu théologale qui fait adhérer afin de commencer en nous la vie éternelle. Non une vertu, donc, qui, à un titre quelconque, prépare à la béatitude céleste, est requise pour y avoir part; mais une vertu qui, dans l'imperfection des commencements, livre la réalité même à posséder parfaitement au terme. Aussi bien, si la foi théologale comporte une connaissance *informe,* celle-ci tend, de sa nature, à

28 IIª-IIᵉ, q. 4, a. 1.
29 *De Ver.,* q. 14, a. 2.

la connaissance *formée* que sera la vision manifeste de Dieu. Il faut donc comprendre *informe* comme « aliquid habens formabile ».

Parmi les multiples variétés de croyances humaines, toutes ne présentent pas les mêmes ressources d'analogie pour aider à concevoir la foi divine. Si je crois un témoin à propos de faits dont le temps ou l'espace me séparent, ou encore à propos de ses dispositions intimes qu'aucun signe extérieur ne permet même de soupçonner, mon acte me tire de mon ignorance, mais de sa nature, quelle que soit la qualité de mon assentiment, il ne peut m'acheminer à un acte commandé par l'évidence propre de l'objet. Au contraire, qu'un débutant en physique en croit son professeur, aussi longtemps que cette attitude s'impose la cogitation présente à son acte demeure comme un *formabile* : elle est là pour disparaître quand viendra une authentique possession scientifique de l'objet. Sa raison d'être est d'éduquer progressivement l'intelligence à la vision [30]. Ce n'est pas à la légère que saint Thomas, en démontrant la nécessité de croire une vérité surnaturelle, cite le mot d'Aristote : « Oportet addiscentem credere. » Pour lui, il y a là une analogie éclairante, et qui lui permet de formuler une conclusion de saveur fortement religieuse et capable de nourrir toute une spiritualité de la foi : « Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis præexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti [31]. »

« *Præ*exigitur » : rappel de la durée. Il fallait en venir là. Comparons avec les formules de la *Somme* sur la cogitation : « *antequam* perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis »; « motus animi deliberantis *nondum* perfecti per plenam visionem veritatis »; absence de cogitation dans la science et dans l'intelligence des principes premiers, « talis enim consideratio *jam* est formata ». Ces expressions ne disent pas mieux que celles du *de Veritate* que la cogitation est un acte de la raison discursive. Elles disent mieux ce qu'est la cogitation dans une foi aspirée par la pleine

30 En droit, sinon toujours en fait : l'échec demeure toujours possible. Et il s'agit bien de qui veut savoir, acquérir la science. Si par curiosité ou par désir de me « tenir au courant », je lis un exposé de physique nucléaire, ma cogitation n'est pas destinée à engendrer un savoir, aussi demeurera-t-elle.

31 IIª-IIæ, q. 2, a. 3. — Texte d'Aristote : *De Soph. Elenchis*, 2, 165b2-3. Ceux qui ne voient dans cette pédagogie que soumission à une autorité, sont décidément fermés à la philosophie. Ce croire contient une cogitation, un exercice personnel de la pensée.

vision du vrai, dans une foi théologale tendue vers la contemplation sans images de Dieu. L'homme ne peut parvenir à une fin si haute qu'en se tenant devant Dieu comme un disciple qui recevra l'illumination parfaite « non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ [32] ». Croire, non seulement pour être renseignés sur ce qui, autrement, nous échapperait. Mais au sens le plus fort : *Crede ut intelligas.*

L'utilité de cette présentation augustinienne de la cogitation pour souligner vigoureusement le rapport essentiel de la foi à la vision, saint Thomas a pu la découvrir avec le temps. Il est notable, en tout cas, qu'il l'exploite dans la *Summa theologiæ.* En écrivant cette œuvre, il n'a plus à exposer sa théologie de la foi dans les cadres imposés par un commentaire des *Sentences.* Il n'a plus aussi à le faire à l'occasion de questions disputées susceptibles, sans doute, de se grouper dans une belle ordonnance, mais qui ne réalisent pas encore l'idéal d'un exposé bien unifié. Il doit maintenant construire un traité, un tout organique, où l'articulation des parties ne sert pas seulement à les disposer avec logique, mais en créant l'unité à restituer au vrai la simplicité que notre raison doit conquérir sur son discours. Après donc avoir assigné pour objet de notre foi la Vérité première qui peut être connue telle qu'elle est en elle-même dans la seule vision [33], et avant de définir la foi par son ordination intrinsèque à la vision, il campe son article sur le croire. Le travail qu'il s'impose en le rédigeant ne déclenchera pas chez lui une évolution doctrinale. Ce qu'il a déjà enseigné et écrit sur le sujet est trop solide pour être abandonné. Mais il va le remanier en vue de l'adapter minutieusement à son traité et à la vue d'ensemble qui le domine. Mais il va rechercher un registre d'expression qui rende sensible, de question en question, d'un fragment humain d'une vérité simple à un autre fragment, l'immanence d'une unique lumière : nous verrons la Vérité subsistante.

[32] « Ad quam quidem visionem [Dei supernaturalem] homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud *Jo.*, 6, 45 : « Omnis qui audit a Patre et didicit venit ad me ». Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ » (II^{a}-II^{æ}, q. 2, a. 3).

[33] II^{a}-II^{æ}, q. 1, a. 2, ad 3^{m} : « Visio patriæ erit veritatis primæ secundum quod in se est, secundum illud *I Jo.*, 3, 2 : « Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est ». Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est. »

Ses textes de la *Somme* disent sa réussite. Si on n'a pas compris la théologie de saint Thomas aussi longtemps qu'on n'a pas découvert ses inspirations religieuses profondes, non pas cachées sous ses techniques, mais présentes en elles et les vivifiant, il est aussi vrai que rien ne sert mieux cette intelligence par le dedans qu'une attention méticuleuse portée à ses procédés d'unification. Car alors il nous offre la plus précieuse image qui soit en théologie de la Lumière uniforme et immuable. Et en cela aussi il est maître.

R. Bellemare, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

Chronique biblique
Ancien Testament

Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament

RÉFLEXIONS A PROPOS D'UNE PUBLICATION DE TEXTES [1]

Sous le titre même de cette chronique, René Dussaud avait, en son temps, publié un premier bilan des rapports qu'on pouvait établir entre les textes dits ugaritiques récemment découverts et l'Ancien Testament [2]. Le fait est que, sauf la découverte des manuscrits de Qumrân (depuis 1949), il n'y eut pas de découverte plus sensationnelle intéressant les exégètes que les fouilles de Ras Shamra auxquelles préside depuis 1929 Cl.-F.-A. Schæffer. Le tell des découvertes, appelé Ras Shamra, est situé sur la côte septentrionale de la Syrie [3], à 11 km au nord de Lattaquié, l'ancienne *Laodicée ad mare,* site qui représente l'ancienne ville d'*Ugarit,* déjà connue par les tablettes d'el-Amarna [4], comme englobée dans le pays d'Amurru (Syrie du Nord).

Parmi les découvertes archéologiques, la plus importante pour nous est celle des textes qui offraient la particularité d'être rédigés en un alphabet cunéiforme, dont la plupart ont été trouvés dans un bâtiment dénommé bibliothèque par les fouilleurs. Or les textes cunéiformes connus jusqu'alors étaient écrits en une langue syllabique, tandis que les textes ugaritiques [5] étaient écrits dans une langue inconnue, mais laissaient deviner qu'il s'agissait d'une écriture alphabétique, vu le petit nombre des caractères (28 à 30 en tout). Hans Bauer,

[1] J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra* (Bibliotheca Orientalis Hungarica, VIII), Budapest, Verlag der ungarischen Akademie der Wissenschaften, 1959, 112 p., 17 × 24 cm., relié toile, prix : $ 3,50.

[2] Une première édition avait paru en 1937, une seconde en 1941 à Paris chez Paul Geuthner. C'est à cette dernière édition que nous renvoyons dans le présent article.

[3] On corrigera donc en conséquence l'introduction de M. Aistleitner (p. 7) qui attribue le site à l'Etat du Liban.

[4] *Kn* 1, 39; 89, 51; 98, 9; 126, 6.

[5] La bibliothèque de Ras Shamra comprenait des textes en accadien, sumérien, khurrite et en proto-phénicien. C'est de ces derniers qu'il est question dans la suite.

professeur à Halle, partant de la supposition qu'il s'agissait d'une langue voisine de l'hébreu et du phénicien, essaya des combinaisons pouvant lui donner des mots sémitiques. Grâce aux noms de nombre et aux noms divins, il parvint à déterminer 14 lettres. M. Dhorme améliora le système en réduisant les erreurs à 3 lettres sur 24 lettres discutées [6], tandis que M. Virolleaud acheva de mettre l'alphabet au point [7]. Cet alphabet est connu désormais sous le nom d'*alphabet d'Ugarit*. Et c'est M. Virolleaud qui a publié la plupart des textes alphabétiques avec transcription et traduction, soit dans des ouvrages spécifiques, soit dans la revue *Syria*, de 1929 à 1943 [8].

Au point de vue du contenu, les textes de Ras Shamra se répartissent en trois lots. Un premier lot présente des textes administratifs, comprenant les besoins de la vie courante, lettres, inventaires ou listes de comptables, etc. Le second lot se compose de tablettes avec des textes historiques, d'ailleurs peu nombreux, tandis que le troisième lot a conservé les légendes et les mythes phéniciens dont la composition est plus ancienne que la première moitié du XIVe siècle, époque à laquelle le roi Niqmad les a fait recueillir et transcrire en caractères cunéiformes alphabétiques [9].

C'est ce dernier lot qui a été la découverte la plus sensationnelle parce qu'il nous a fait connaître une mythologie phénicienne, commune à tout le groupe cananéen, et dont on ne connaissait que des fragments par les historiens grecs. Ce fut une surprise de voir le dieu *El*, nom divin déjà connu dans l'Ancien Testament, occuper le sommet du panthéon phénicien. Non seulement il est le créateur de l'univers, mais tous les dieux sont issus de lui : *dieux* et *fils d'El* sont synonymes. L'Ancien Testament nous a conservé les noms des divinités Ashera, Baal et Anat. Les textes ugaritiques nous les font connaître, pour ainsi dire, en chair et en os : la mère des dieux et épouse d'El, Asherat, le dieu Baal (dénommé aussi Aliyan Baal et *Hd*), ainsi que sa sœur préférée Anat, sont les personnages principaux des poèmes de Baal et d'Anat. Le dieu des arts, *Ktr*, dont le domicile est *Kptr* (le Caphtor biblique = Chypre), forme un pont avec la mythologie grecque. La

[6] *R.B.*, 40 (1930), p. 571-577.
[7] Ch. Virolleaud, *La légende de Danel*, Paris, 1936, p. 73.
[8] Voir J. Aistleitner, tableau justificatif des publications, p. 111.
[9] R. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, p. 76.

déesse Nikal (sumérien Nin-gal), la figure *Jm-Ai* (accadien Ea), le lion Kametu (Nergal) ouvrent des perspectives sur les mythes babyloniens [10]. Mais les rapprochements les plus intéressants pour l'exégèse biblique sont évidemment ceux qui jettent une lumière nouvelle sur les données bibliques; avant d'entrer dans le détail, voici les poèmes mythiques d'après la publication d'Aistleitner :

1° *Les textes Baal.* On distingue deux groupes désignés par les sigles AB et BH qui relatent le mythe de Baal.
2° Le *poème des dieux gracieux et beaux* (en abrégé SS, d'après les noms des dieux Shahar et Shalem).
3° *L'hymne à la déesse Nikal* (en abrégé NK, d'après le nom de Nikal et des déesses Kosarot).
4° *Le poème d'Aqat* (en abrégé D, d'après le nom de Danel, père du personnage principal Aqat).
5° Les textes des *Rephaim* (en abrégé Rp, d'après les Rapium, princes divins ou humains).
6° La *légende de Keret* (en abrégé K).
7° Les *chants cultuels,* dont on donne une traduction des n°s 2 et 53, les mieux conservés [11].

* * *

On sait avec quel enthousiasme furent accueillis les premiers textes trouvés à Qumrân, car certains auteurs croyaient trouver dans cette littérature juive de l'époque du Christ la source même des écrits néotestamentaires et une explication littéraire de certains faits rapportés par les Évangiles [12]. Il en fut de même lors des découvertes de Ras Shamra, que l'on s'empressait d'interpréter pour attaquer ou défendre l'historicité des récits bibliques contenus dans l'Ancien Testament. M. René Dussaud n'avait pas craint de conclure alors : « La découverte des tablettes de Ras Shamra est la plus importante qui ait jamais été faite dans le domaine des études bibliques [13]. » C'est que l'on trouvait dans les textes ugaritiques Danel et les Keretim de la Bible, Edom et le Negeb, Asher et Zabulon, de même que Terah, le

[10] J. Aistleitner, *loc. cit.*, p. 7-8.

[11] En langue française il n'existe pas de publication d'ensemble. En anglais, on trouvera la plupart de ces textes dans *A.N.E.T.*, [1950], p. 129-155 : les mythes de Baal et d'Anat, la légende de Keret et le poème d'Aqat. Dans son édition M. Aistleitner donne à chacun des textes une courte introduction avec une analyse du contenu. Suit la traduction allemande, tandis que l'apparat critique, d'ailleurs très réduit, est renvoyé à la fin du volume. Nous laissons aux spécialistes d'apprécier la valeur de cette traduction pour insister sur l'apport de ces textes pour l'exégèse biblique.

[12] Par exemple, la crucifixion, déjà endurée par le « Maître de justice » de Qumrân.

[13] *Loc. cit.*, p. 193.

père d'Abraham. Si le temps et une étude serrée des documents, comme le montre la publication de M. Aistleitner, ont sensiblement réduit l'apport réel qu'y découvraient des auteurs trop pressés de conclure [14], il reste que les textes ugaritiques ont apporté des éléments précieux pour l'interprétation de l'Écriture tant au point de vue philologique et linguistique qu'au point de vue du contenu.

* * *

C'est d'abord au point de vue *linguistique* que les découvertes de Ras Shamra ont fourni un apport réel et précieux pour l'intelligence de l'A.T. L'ugaritique étant une langue apparentée à l'hébreu, on pouvait s'attendre à trouver un vocabulaire commun. De fait, certains mots rares ou *hapax legomena* ont trouvé une explication plus adéquate. Dans le Ps. 68, 5, Dieu est appelé *rokeb ba 'arabot*, traduit ordinairement par « chevauchant dans les steppes » (qui vehitur per desertum); mais il vaut mieux rapprocher cette épithète à l'expression *rkb 'rpt* des textes de Ras Shamra [15], où elle se trouve appliquée à Baal, le dieu de l'orage, et signifie le « chevaucheur des nuées ».

Dans le vocabulaire de la mode féminine à Jérusalem, Isaïe 3, 18, cite les *shebisim* à côté des croissants. En hébreu c'est un hapax. Or à Ugarit Shapash désigne le soleil [16]. Cela donne un sens excellent dans la liste des articles de la toilette féminine : les élégantes de Jérusalem, au temps d'Isaïe, portaient des croissants de lune et des petits « soleils » d'or ou d'argent. Autre hapax biblique dans 2 Rois 15, 5 : Ozias frappé de la lèpre, séjourne dans bēt hahofshīt. Albright (*J.P.O.S.*, 14 [1934], p. 131, n° 162) propose le rapprochement

[14] R. Dussaud, *loc. cit.*, p. 160 : « Dans cette légende, Terah — dont nous avons déjà signalé le rapprochement avec le père d'Abraham — n'est pas mort en Mésopotamie; il vit dans le sud palestinien, où il prend la tête de plusieurs tribus. » Mais dans les textes cités, à savoir I K 13-14 et I K 100-105, le vocable *Trh* est devenu depuis un verbe : acquérir à prix d'argent (voir Aistleitner, p. 89 et 91). — On a voulu localiser la légende de Keret dans le sud palestinien pour la rapprocher des récits bibliques concernant Abraham dans le Negeb. Mais le terme *Ngb* est traduit aujourd'hui par « noblesse » (Adel, cf. I K 85-86, Aistleitner, p. 90). — De même on ne trouve plus Asher et Zabulon énumérés dans les troupes de Keret. Il est donc gratuit de conclure que « jusqu'en plein deuxième millénaire les tribus israélites ont dû faire partie du groupe cananéen, en lien étroit avec Edom et avec le groupe qui constitua les Phéniciens » (p. 189); voir aussi Dussaud, p. 163, pour Asher. — On a renoncé également à identifier *Udm* des textes ugaritiques avec Edom biblique. Aistleitner se contente de transcrire *Udm*, I K 109-135 (Aistleitner, p. 91-92). Voir R. de Vaux, dans *R.B.*, 46 (1937), p. 526-555; A. Bea, dans *Bibl.*, 19 (1938), p. 435-453.

[15] I* AB II 7; V AB D 50; II AB VIII 18 (Aistleitner, p. 15, 28, 39).

[16] I K 107, 196, 109 (Aistleitner, p. 91, 93, 94), etc.

avec *bt hptt* des textes de Ras Shamra [17] où Aliyan Baal descend dans les régions impures de la terre, c'est-à-dire dans la demeure des morts. Ozias lépreux aurait donc été relégué dans une grotte ou une chambre souterraine du palais.

Cette parenté se manifeste naturellement dans l'emploi des mêmes métaphores, l'emploi des synonymes et le parallélisme des membres, procédé essentiel de la technique poétique. On connaît les expressions bibliques sur la terre où « coulent le lait et le miel ». A Ugarit on pensait que « les cieux font pleuvoir de l'huile et les torrents font couler du miel [18] ».

Pour le parallélisme il suffit de juxtaposer III AB A, 8-9 :

> Car, voici ton ennemi, ô Baal !
> Voici ton ennemi, je le frappe,
> Je détruis ton adversaire [19],

et le v. 10 du psaume 92 :

> Car, voici tes ennemis, ô Jahvé,
> voici : tes ennemis périront,
> tous les malfaisants disparaîtront [20],

ou encore :

> Pagat pleurait dans son cœur
> Elle versait des larmes dans son foie [21],

et le psaume 16, 9 :

> Aussi mon cœur exulte
> et mon foie jubile [22].

* * *

Au point de vue du contenu, les contacts historiques avec l'A.T., que certains ont jugés très importants, se sont révélés illusoires, nous l'avons déjà dit. Par contre, au point de vue religieux, les rapports sont plus féconds étant donné que les textes de Ras Shamra sont dans l'ensemble des poèmes mythologiques et ont pour objet des légendes circulant en Canaan, habitat des Israélites qui ont dû les connaître.

17 I* AB V 15; II AB VIII 7 (Aistleitner, p. 16, 46).

18 I AB III 5-7 (Aistleitner, p. 20).

19 Aistleitner, p. 51.

20 Il ne convient donc pas de supprimer 10a comme doublet.

21 I D I 34-35 (Aistleitner, p. 76).

22 Le père Vogt a réuni tout un florilège de ces rapprochements qu'on trouvera dans *V.D.*, 17 (1937), p. 153-160. Et sur le parallélisme dans les textes de Ras Shamra, voir C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome, 1955, nos 13, 99-161.

On a relevé la place prééminente du dieu *El*, le grand dieu du pays des Cananéens. La communauté du nom divin est frappante, mais, d'autre part, l'évolution de la religion d'Israël, monothéisme absolu et unique dans l'antiquité, demeure après les découvertes de Ras Shamra aussi énigmatique qu'auparavant pour qui se refuse à la regarder comme une religion révélée [23].

Plus précieux sont les renseignements des poèmes ugaritiques pour les réminiscences mythologiques conservées dans certains textes poétiques de la Bible.

On connaît dans la Bible le monstre marin Leviatan :

> Ce jour-là, Yahvé châtiera
> avec son épée dure, grande et forte,
> Leviatan, le serpent fuyard,
> Leviatan, le serpent tortueux :
> il tuera le dragon qui est dans la mer [24].

Et l'auteur du psaume 74 dit :

> Pourtant Dieu est mon roi depuis toujours,
> l'auteur des délivrances au milieu du pays.
> Toi, tu fendis la mer par ta puissance,
> tu brisas les têtes des monstres marins;
> toi, tu fracasses les têtes du Leviatan,
> pour en faire le régal des bêtes sauvages.

Or, un de ces mythes ugaritiques parle du même serpent Lotan :

> Comme tu as frappé Lotan, le serpent fuyard,
> comme tu as achevé le serpent tortueux,
> le puissant aux sept têtes [25].

Il est évident qu'il s'agit dans la Bible d'une réminiscence d'un mythe cananéen, courante peut-être dans l'imagerie des récits populaires. Mais dans la Bible il n'est plus question d'une lutte de Dieu contre des dieux ou demi-dieux : les monstres cananéens sont devenus des symboles du Mal, de tout ce qui s'oppose à Dieu. Et s'il existe un monstre marin il est créé par Dieu et lui reste soumis, comme dit le psaume 104 :

> Voici la grande mer aux vastes bras,
> et là le remuement sans nombre
> des animaux petits et grands,
> tous faits avec sagesse;
> là des navires se promènent,
> et le Leviatan que tu façonnas pour jouer.

23 A. Bea, dans *Bibl.*, 19 (1938), p. 450. — Voir O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig, 1952.
24 Is. 27, 1 (trad. de la *Bible de Jérusalem*); voir *Job* 26, 13.
25 I* AB I 27-30 (Aistleitner, p. 15).

Le prophète Ézéchiel cite trois personnages dont la présence sauverait un pays impie grâce à leur justice : Noé, Daniel et Job (Éz. 14, 14 et 20). Et dans une satire contre le roi de Tyr, il lui fait le reproche de s'être cru « plus sage que Daniel » (Éz. 28, 3). L'exégèse était quelque peu embarrassée pour expliquer comment Ézéchiel pouvait présenter le prophète Daniel, son contemporain, comme un type de vertu, entre Noé et Job, et comment surtout il pouvait être un reproche pour le roi de Tyr. Depuis les découvertes de Ras Shamra on sait que Danel[26] est un personnage d'une légende phénicienne dans laquelle il apparaît comme un sage exerçant la justice :

> [Danel] s'asseyait devant la porte
> parmi les notables sur l'aire.
> Il jugeait le procès des veuves,
> établissait le droit des orphelins[27].

Dès lors on comprend que le roi de Tyr ait connaissance du sage de la tradition phénicienne plutôt que d'un prophète juif exilé en Babylonie. Et Danel, le Phénicien, trouve sa place naturelle dans la citation du prophète entre Noé, le père de l'humanité après le déluge, et Job, l'Araméen, comme modèle de vertu antique. Aujourd'hui, les exégètes n'hésitent plus à identifier le Danel du prophète Ézéchiel avec le Danel de la légende phénicienne.

Des rapprochements intéressants peuvent également être faits dans le domaine des sacrifices ou d'autres actes du culte. Il va de soi qu'on trouve des concordances dans les manifestations extérieures du culte, mais il est difficile d'admettre, avec R. Dussaud, « une identité frappante » entre les sacrifices israélites et cananéens, et la publication des textes faite par M. Aistleitner nous permet de contrôler certaines traductions et identifications de la première heure.

D'après M. Dussaud on connaissait à Ugarit le « sacrifice du roi » et l'offrande de la dîme au sanctuaire. Il cite, à l'appui, le texte suivant II K 38-41 :

> (38) Dis donc à ta sœur :
> (39) « O *Stmnt*, fais le sacrifice,
> (40) « le sacrifice du roi.
> (41) « Offre la dîme. »

[26] A noter que le texte hébreu porte *Danel*, non *Daniel* : ce sont les versions qui ont introduit le nom du prophète dans les textes cités d'Ezéchiel.

[27] II D V 6-8 (Aistleitner, p. 70).

Le texte est traduit aujourd'hui par Aistleitner, p. 99 :

> Et dis à ta sœur, (39) *Ttmnt* :
> *Krt* veut un sacrifice (40) offrir,
> le roi veut préparer un repas.

Dans ce même texte M. Dussaud avait rapproché l'expression *krt dbh* (= couper un sacrifice) de l'expression courante en hébreu : karat berit (couper = conclure une alliance). Mais comme on peut le voir dans la traduction ci-dessus, on y lit maintenant le nom propre de Keret, non le verbe karat.

Dans un autre texte II K 62-65 M. Dussaud avait vu la pratique du sacrifice expiatoire :

> Tu te laveras et tu deviendras rouge [28]
> Lave ta main [ton coude],
> Tes doigts jusqu'à l'épaule.
> Entre dans l'ombre de la tente.

Aistleitner traduit :

> Lave toi et farde toi,
> Lave tes mains, tes bras,
> Tes doigts jusqu'à l'épaule.
> Entre dans l'ombre de la tente.

Le père de Vaux avait encore admis la possibilité d'une mention de l'*éphod* et des *téraphim* dans les textes de Ras Shamra, tout en posant un point d'interrogation. Le texte cité à l'appui ne les mentionne plus dans la traduction d'Aistleitner :

> Ainsi tu serais frappé et tu tomberais
> Ouvrant ton ventre je te transpercerais [29].

Il reste qu'un certain nombre de pratiques rituelles se trouvent confirmées ou expliquées par les textes ugaritiques, telle cette prescription législative du Pentateuque qui interdisait de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21). Le législateur voulait sans doute extirper un usage païen, tel qu'il se trouve formulé dans une « rubrique » du poème des dieux gracieux :

> Que des serviteurs [de l'autel] fassent sur le feu...
> cuire un chevreau dans le lait [30]...

* * *

[28] R. Dussaud, *loc. cit.*, p. 182 : « tu te laveras et tu deviendras rouge », c'est-à-dire tu t'oindras de sang. On rappellera à ce propos le « [...] sacrifice expiatoire du prêtre-oint, où celui-ci trempe un doigt dans le sang de l'animal sacrifié, et en fait sept aspersions devant Yahwé, devant le rideau du sanctuaire. Comme le prêtre-oint, Keret représente ici la communauté : il accomplit le sacrifice expiatoire. »

[29] I* AB I 4-5, cité par le père de Vaux, dans *R.B.*, 46 (1937), p. 549.

[30] SS 14 (Aistleitner, p. 59).

Ces rapprochements entre les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament illustrent d'une façon suffisante l'intérêt de ces découvertes pour le bibliste et les services précieux que cette publication d'ensemble de M. Aistleitner peut rendre à tous ceux qui voudraient contrôler les conclusions souvent hâtives pour ou contre la véracité des récits bibliques. Nous avons eu maintes fois l'occasion de le citer pour réduire l'apport réel de ces textes. Et, malgré ces réductions nécessaires, la lecture des textes ugaritiques donne une idée de ce qu'était la civilisation cananéenne à la veille de la conquête israélite, civilisation qui a tant médusé les nomades venus du désert comme en témoignent les récits bibliques.

Albert Strobel, o.m.i.

La section canadienne de la Commission léonine

On connaît suffisamment le travail de la Commission léonine de l'Institut historique dominicain de Rome pour la préparation d'une édition critique des œuvres de saint Thomas d'Aquin pour qu'il soit nécessaire d'en refaire ici l'histoire.

Ce qui est moins connu cependant, c'est que depuis 1950, une section canadienne a été établie à Ottawa [1], où un groupe de savants dominicains travaillent particulièrement à l'édition des écrits scripturaires du Docteur Angélique. Afin d'aider l'œuvre à continuer son travail, les responsables ont établi une fondation connue sous le nom d'*Institut des Éditions critiques des textes de saint Thomas d'Aquin*, reconnue par lettre du gouvernement de la province de Québec.

Sa Sainteté le pape Jean XXIII a bien voulu encourager cette fondation par une lettre autographe que nous avons le plaisir de reproduire ici.

A Notre cher Fils
le cardinal Paul-Émile Léger
archevêque de Montréal.

Les nombreuses occupations qui ont absorbé les premiers mois de Notre Pontificat ne Nous ont pas empêché de donner Notre attention à des œuvres de longue haleine dues à l'initiative éclairée de Nos prédécesseurs sur la Chaire de Pierre, et que Nous tenons à honneur de poursuivre, pour Notre part, dans toute la mesure où la Providence Nous en donne les moyens.

Telle est en particulier la vaste entreprise de l'édition critique des œuvres de S. Thomas d'Aquin, confiée, il y a plus de soixante ans, par la clairvoyante sollicitude du grand Léon XIII, au Maître Général de l'ordre des Frères Prêcheurs.

Une section canadienne de cette « Commission léonine » fut fondée par la suite, plus spécialement chargée de l'édition des Commentaires scripturaires du Docteur Angélique, et Nous apprenons avec plaisir qu'elle publiera bientôt, sous votre haut patronage, l'*Expositio super Job*.

Une telle réalisation a toute Notre faveur.

Ayant Nous-même été élevé dans le culte de celui que l'Église considère à juste titre comme son « Doctor communis », Nous entendons favoriser de tout Notre pouvoir ce qui contribue à une plus exacte connaissance de sa pensée et de sa doctrine. Nous savons quelles sont les exigences techniques et scientifiques d'une

[1] La section canadienne fut formellement instituée au Studium dominicain d'Ottawa en 1953, par décision du Maître général de l'Ordre des Prêcheurs et avec l'approbation de Pie XII.

édition de cette envergure, et Nous n'ignorons pas non plus la lourde charge financière qu'elle représente. Aussi, applaudissons-Nous de grand cœur à la récente constitution au Canada d'un comité de prêtres et de laïcs qui, sous le titre d'« Institut des Éditions Critiques des Textes de S. Thomas d'Aquin », se propose de promouvoir cette œuvre si importante et d'en assurer le succès. Le précieux service ainsi rendu aux théologiens et aux catholiques cultivés rejaillira, Nous n'en doutons pas, sur toute la grande famille chrétienne et sera tout à l'honneur de votre patrie canadienne.

Invoquant donc sur les membres de cet Institut et sur ceux qui les aideront à mener à bien leur belle et difficile tâche, l'abondance des divines faveurs, Nous leur envoyons, ainsi qu'à vous-même, en gage de Notre paternelle bienveillance, une large Bénédiction Apostolique.

Du Vatican, le 28 avril 1959,
JOANNES pp. XXIII.

Depuis son établissement au Canada, la Commission léonine s'est appliquée à la préparation de l'édition de l'*Expositio super Iob*. Elle a alors dressé l'inventaire de tous les manuscrits des commentaires scripturaires de l'Aquinate et cinquante-sept de ces manuscrits contenant l'*Expositio super Iob* furent collationnés et classés en des cadres généralogiques; douze furent retenus pour la restauration de texte-source de toute la tradition.

Le premier ouvrage de la Section canadienne est maintenant à l'imprimerie. Le texte est enrichi de nombreuses notes et aussi de références à toutes les « autorités » qui marquèrent la pensée de saint Thomas. Une préface élaborée donne la clé du travail accompli.

Ce travail exécuté au Canada témoigne d'une véritable maturité intellectuelle. Ce grand ouvrage restera comme un monument de la ferveur thomiste qui règne en notre pays [2].

Joseph ROLLAND.

[2] On doit en dire autant de l'édition de la *Somme de Théologie* publiée par l'Institut médiéval d'Ottawa, 1941-1945.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

EDMUND J. SIEDLECKI. — *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55.* Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1956. 23 cm., xi-298 p.

Pour sa thèse de doctorat en théologie, Edmund J. Siedlecki a entrepris de faire le relevé et l'analyse des commentaires des Pères sur Jean VI, 54-55 (« nisi manducaveritis... ») : pas seulement les commentaires proprement dits, mais aussi les autres textes qui se réfèrent explicitement ou même implicitement à ces versets.

De cette minutieuse enquête, une partie seulement est publiée dans ce volume, celle qui porte sur les témoins les plus illustres de la Tradition en cette matière : pour l'Occident, saint Augustin (p. 1-119), avec quelques pages complémentaires sur un texte important de Fulgence de Ruspe (p. 119-126); pour l'Orient, et beaucoup plus brièvement, saint Jean Chrysostome (p. 127-147) et saint Cyrille d'Alexandrie (p. 148-194). Mais ce sont les résultats du travail complet que l'auteur nous livre ensuite dans ses conclusions générales (p. 195-260), suivies du plan de ce travail et de son imposante bibliographie.

L'enquête est conduite avec discernement et avec un remarquable souci d'objectivité. Sans idée préconçue, sans « thèse » à prouver, l'auteur se préoccupe constamment de ne retrouver dans les textes que ce que les Pères ont voulu y mettre, et non ce qu'on pourrait être porté à leur faire dire dans une conceptualisation ou des préoccupations qui n'étaient pas les leurs. Les écrits des Pères sont replacés judicieusement dans leur contexte historique; et pour les interpréter, l'auteur sait mettre à profit les études des exégètes ou des théologiens « ex omni tribu et natione ». Pour le dire en passant, cette variété de la documentation a bien donné quelque mal aux imprimeurs, comme en témoignent les trop fréquentes erreurs typographiques dans les citations en langue étrangère (i.e. non anglaise).

Travail considérable, certes, et d'autant plus précieux par les résultats qu'il nous apporte. Il n'est pas besoin de souligner l'importance de ces deux versets de saint Jean (VI, 54-55) pour la théologie de l'eucharistie, particulièrement de sa nécessité. Et sur ce point, on ne pourra qu'être frappé de la force et de l'insistance avec lesquelles les Pères, lorsqu'ils commentent ces versets, affirment l'absolue nécessité du sacrement eucharistique pour le salut de tout homme, sans excepter les enfants. Les distinctions des théologiens postérieurs entre la réception *in re* et la réception *in voto* ont permis de concilier ces affirmations avec la doctrine également patristique de la suffisance du baptême pour le salut. Mais ce faisant, on a pu réduire trop considérablement l'importance du sacrement du Corps et du Sang du Seigneur et sa place primordiale dans l'économie chrétienne. L'ouvrage d'Edmund J. Siedlecki nous aide à retrouver là-dessus les vraies perspectives, celles des grands témoins de la tradition évangélique.

Mais ce n'est pas seulement ni surtout la nécessité de l'eucharistie que les Pères ont trouvée dans ces versets de saint Jean ou qu'ils ont exposée à leur occasion. Dans les textes patristiques rassemblés dans cet ouvrage c'est, en fait, tout le mystère

eucharistique qui se présente à nous, comme l'ont vu les Pères et comme ils l'ont offert à la contemplation et à l'admiration de leurs auditeurs et de leurs lecteurs. C'est le réalisme de la présence sacramentelle, le symbolisme du signe et son insertion dans la typologie biblique, les dispositions de foi et d'amour chez le communiant, et surtout les merveilleux effets de l'eucharistie : vie éternelle, immortalité, résurrection corporelle, rémission des péchés, et tout particulièrement la grande *res* de ce sacrement : l'unité du Corps mystique.

Ces quelques lignes ne sauraient donner une idée de la richesse de la doctrine eucharistique et ecclésiale que ce livre nous fournit, exprimée dans le langage énergique et savoureux des Pères de l'Église, si proche du mystère ineffable et si propre à nous y introduire. C'est dire que cette thèse doctorale présente un grand intérêt et qu'elle est de nature à rendre les plus précieux services aux théologiens, surtout en théologie sacramentaire.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

RICHARD DE SAINT-VICTOR. — *De Trinitate.* Texte critique avec introduction, notes et tables, publié par Jean RIBAILLIER. Paris, Vrin, 1958. 25 cm., 300 p. (*Textes philosophiques du moyen âge,* VI.)

Le travail de M. Ribaillier, publié avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique, nous offre un îlot de terre ferme au milieu de l'amas souvent confus des éditions anciennes de textes médiévaux. Dans l'introduction, l'étude des sources du *De Trinitate* (p. 17-33) complète l'intéressante étude littéraire du début, qui discute de l'authenticité (p. 7-11), de la date (p. 11-13), de la date (p. 14) et du plan de l'ouvrage (p. 14-17). M. Ribaillier nous y présente sobrement l'auteur, avec une précision toutefois qui suppose une connaissance approfondie de toute la littérature pertinente à son sujet, en particulier pour ce qui concerne l'établissement de la filiation littéraire et doctrinale du traité et la situation de Richard de Saint-Victor au sein de l'évolution théologique du XIIe siècle. Le sens critique de l'éditeur apparaît tant dans sa présentation des manuscrits (p. 34-52) que dans la sérieuse analyse qu'il en fait pour établir un texte de base pour son édition (p. 53-68). L'histoire du texte (p. 69-76) démontre l'influence considérable de Richard à travers tout le moyen âge et jusqu'au XVIIe siècle.

Le texte lui-même est présenté de façon nette; l'appareil critique, sans être trop chargé, est suffisant. Le relevé des lieux et des développements parallèles chez les devanciers de Richard de Saint-Victor paraît être assez complet. Les tables du volume (p. 267-300) ont retenu notre attention; en particulier, la table idéologique des principaux mots latins du *De Trinitate* sera un précieux instrument de recherche pour qui veut préciser la pensée de la doctrine du Victorin. L'ouvrage présenté par M. Ribaillier facilitera de beaucoup les travaux des historiens du dogme et ceux des médiévistes, et rendra leurs conclusions plus exactes.

C. D.

* * *

L. RICHARD. — *Le Mystère de la Rédemption.* Tournai, Desclée & Cie, 1959. 23 cm., x-300 p.

Cet ouvrage est une refonte de celui qui avait paru en 1932, à la librairie Bloud et Gay, sous le titre *Le Dogme de la Rédemption,* et dont plus d'une dizaine de revues, comme *L'Ami du clergé, Études, Revue des Sciences religieuses, Bulletin thomiste,* etc., avaient fait des recensions fort louangeuses. Dès ce moment, on avait

salué en l'abbé Richard, professeur à la faculté de théologie de Lyon, l'émule du chanoine Rivière, de Strasbourg, reconnu comme le spécialiste contemporain dans l'étude du dogme de la Rédemption.

M. l'abbé Richard est mort quelque temps avant que ne paraisse cette réédition et ce sont ses confrères qui y ont mis la dernière main.

Une première partie de l'ouvrage a pour objet la révélation et l'accomplissement du mystère de la Rédemption dans l'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que sa présentation par l'Église au cours des siècles. Dans une seconde partie, on trouve un exposé du mystère, dans une synthèse doctrinale, qui tient compte des progrès réalisés, en ces dernières décennies, dans le domaine de l'exégèse, de la théologie biblique et de la patristique, et qui nous fait pénétrer dans ce mystère d'amour gratuit de Dieu, qui se donne et qui pardonne en Jésus-Christ, médiateur de grâce et Chef de l'humanité en son retour à Dieu. Il y est question aussi de l'accomplissement de la Rédemption dans et par l'Église, de la collaboration humaine au dessein de Dieu et du triomphe final de l'amour rédempteur.

Parmi les *Notes*, que l'auteur avait ajoutées à son texte, il en est une sur « les enfants morts sans baptême », où il expose la doctrine commune sur ce point, qui n'a pas encore été définie par l'Église.

Ce volume, le premier d'une nouvelle série intitulée « Bibliothèque de Théologie », sera extrêmement profitable, non seulement aux prêtres qui voudraient dérouiller leur théologie, mais à tous ceux, religieux ou laïcs, qui aimeraient méditer et mieux comprendre le dogme fondamental de la Rédemption.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Mons. Antonio Piolanti. — *Il mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella teologia.* Roma-Paris, Desclée & Cie, 1957. 24,5 cm., xiv-810 p. (Collezione « Teologia e vita ».)

Avec ce volume Mons. A. Piolanti, secrétaire de la « Pontificia Accademia Teologica Romana » et auteur de plusieurs autres publications de théologie, inaugure une nouvelle collection théologique, dont la fin est de montrer les rapports profonds qui existent entre la théologie et la vie chrétienne.

Dans ce traité, qui est le plus complet paru sur le sujet, l'auteur étudie le mystère de la Communion des Saints dans les sources de la Révélation et dans la théologie. La première partie, qui est de nature positive, analyse l'origine historique de l'article du symbole apostolique «credo in Communionem Sanctorum » et son sens littéral; elle examine ensuite les données de l'Écriture sainte, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et l'enseignement des Pères grecs et latins, jusqu'à saint Jean Damascène. La deuxième partie, qui représente une synthèse théologique, traite les questions suivantes : la signification de la Communion des Saints, ses fondements (Dieu, le Christ, le Saint-Esprit, la hiérarchie, la grâce et la charité), ses biens (donnés par le Christ, par l'Église et par les fidèles) et à la fin ses sujets, à savoir l'Église triomphante, souffrante et militante.

L'auteur a composé une œuvre de grande importance pour l'étude du dogme de la Communion des Saints. Parmi ses qualités, on doit mentionner le recours constant aux sources bibliques, patristiques et théologiques; sa fidélité intégrale à la pensée du Docteur angélique; la sûreté et la solidité de la doctrine, qu'on n'a pas de peine à retrouver ici aussi bien que dans les autres publications de l'auteur. Digne d'être également mentionné c'est l'important développement donné à la vertu

de la charité dans toute l'œuvre de synthèse théologique, ainsi que le mérite d'avoir conservé à l'ouvrage le goût et le « charme que suscite le contact immédiat avec l'Écriture, les Pères et les théologiens de l'âge d'or » (*Préface*, p. VIII).

Pour faire quelques suggestions, selon le désir de l'auteur lui-même (p. VIII), on souhaiterait qu'on ajoute une étude sur le rôle de la Sainte Vierge dans la Communion des Saints; on ressent en effet l'impression d'un vide lorsque l'on en constate le silence complet, même quand il serait normal d'avoir au moins quelques indications; ainsi entre les biens apportés par le Christ, par l'Église et par les fidèles; et entre les sections qui parlent du rôle du Christ, du Saint-Esprit et de la hiérarchie. Également on aurait désiré un effort plus marqué de synthèse théologique sur quelques points plus ardus. Ainsi il est dit que la charité est la cause formelle de la Communion des Saints et le principe de réversibilité (p. 484-502); et ailleurs on dit que le Saint-Esprit est l'âme du Corps mystique (p. 440) et le réalisateur de l'échange des biens spirituels (p. 448); il serait alors normal de voir traité au moins d'une manière sommaire la relation entre le Saint-Esprit et la charité, les deux étant présentés comme exerçant la même activité d'âme dans le Corps mystique. Un autre exemple : la charité est la cause formelle de la Communion des Saints (p. 484) et l'eucharistie est la cause formelle de l'unité de l'Église (p. 511 et 525); puisque la cause formelle est toujours le principe d'unité d'un être, il faudrait expliquer le rapport entre l'unité dans l'Église établie par la charité et par l'eucharistie.

On n'entend pas par ces suggestions diminuer d'aucune manière la valeur fondamentale de l'œuvre de l'auteur, à laquelle on souhaite le meilleur succès de diffusion surtout parmi ceux qui, chez les prêtres et les laïcs, désirent approfondir le rapport entre la vérité révélée et la vie chrétienne.

F. Gargantini, o.m.i.

* * *

Robert Blomme. — *La Doctrine du Péché dans les Écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle.* Louvain, Publications universitaires, 1958. xii-385 p.

La première moitié du XIIe siècle, théologiens et historiens des doctrines s'entendent pour le reconnaître, marque une époque décisive dans l'histoire de la morale et principalement dans celle de la doctrine du péché. Maître Pierre Abélard en est la figure dominante. Jusqu'ici, cependant, personne n'avait encore entrepris une recherche de l'envergure de celle qui a valu à son auteur le titre de Maître en Théologie de l'Université de Louvain. L'opportunité d'une telle étude est d'autant plus manifeste que les courants contemporains en faveur d'une morale de l'authenticité et de la situation donnent un regain de vie à certains problèmes fondamentaux concernant la bonté et la malice des actes humains.

L'examen détaillé de l'ouvrage nous entraînerait trop loin. Il importe cependant d'attirer l'attention sur les catégories qui guident l'auteur dans le choix et l'interprétation des textes qu'il étudie. Pleinement d'accord avec lui sur la nécessité de bien situer les auteurs dans leur contexte historique et les textes dans la problématique propre à chacun des auteurs, j'avoue avoir éprouvé une gêne croissante à mesure que j'avançais dans la lecture de son ouvrage. L'auteur, en effet, parle constamment de « doctrines strictement morales », de la « spécificité de certaines doctrines morales », du « caractère propre de certaines doctrines morales », etc. (voir p. 9, 14, 20, etc.), sans préciser exactement ce qu'il entend par là. Ou plutôt, lorsqu'il précise, c'est d'une façon négative en distinguant ces problèmes de ceux qu'il appelle « métaphysiques » (voir p. 9, 11, 143, 332), « ontologiques » (p. 10, 11, 13, 14, 86, 354), « dogmatiques » (p. 9, 14, 20, 242, 306, 321), « philosophiques » (p. 17, 18, 20, 162,

197, 347), « théoriques » (p. 321). Sauf erreur de ma part, ces termes sont à peu près synonymes sous sa plume. Ils ont ceci en commun qu'ils s'appliquent à des « préoccupations qui ne nous intéressent guère » (p. 43), qui « ne relèvent pas de la morale » (p. 44), qui sont « étrangères à celles des moralistes » (p. 331, 354, etc.). A partir de là, on ne s'étonne pas de constater l'insistance avec laquelle l'auteur exclut de ses perspectives les exposés sur la « nature ontologique du mal » dont le lieu classique à cette époque et même plus tard, on le sait, est le traité du péché originel. Problèmes de dogmatique (voir p. 13, 63-65, 67-68, 306, 309, 354). Dogmatiques également les questions sur les vertus théologales (p. 72-73). Cette distinction du dogme et de la morale, faut-il le dire, est une distinction traditionnelle (au sens où l'auteur l'entend p. 140 dans un reproche adressé à E. Gilson !) qui est étrangère aux auteurs de la première moitié du XIIe siècle et qui ne fera son apparition que plusieurs siècles plus tard. De même, celle de la théologie qui ne s'intéresse pas à la vie spirituelle (voir p. 315, 318-319). Il y a en tout cela un durcissement des positions qui ne facilite guère l'intelligence des œuvres de la scolastique. En effet, engagé dans cette voie, on en vient à identifier dans son esprit les éléments « objectifs » qu'on lit dans les exposés médiévaux de la morale avec je ne sais quel relent de « juridisme ». Même Abélard, qui cependant s'est acquis une réputation pour son interprétation subjectiviste des problèmes concernant l'imputabilité des actes humains, n'échappe pas à un jugement d'incohérence en ce domaine (voir p. 104-106, 126, 143, 159-160, 202, 206, 214). Qu'on réhabilite Abélard, je le veux bien si ses lecteurs l'ont jusqu'ici mal servi. Je crains cependant que la façon dont on expose ici sa doctrine se ressente trop des catégories où on s'efforce de l'introduire.

Si j'insiste sur ce point, ce n'est pas uniquement en vue d'assurer une interprétation fidèle des auteurs médiévaux. C'est surtout parce que je suis convaincu qu'il faut exorciser les exposés de morale de certains tabous concernant les notions de nature, d'ontologie, de philosophie, etc. (La distinction entre philosophie et théologie n'est pas en cause ici.) Il faut — *salva reverentia* — qu'on reconnaisse qu'il y a tout autant de « natures » engagées dans les actes moraux qu'il y en a dans toute autre action des êtres non doués de raison, de volonté et de liberté. Sans doute, le problème des universaux n'est-il pas le seul en cause dans les courants contemporains de l'éthique de situation, comme d'ailleurs dans la doctrine abélardienne. Mais qu'on le veuille ou non, il y est et son rôle est fondamental. On peut affirmer de la morale ce qu'on a maintes fois déclaré à propos de l'idéalisme : dès lors qu'on accepte la position idéaliste du problème de la connaissance, on se ferme les portes qui permettraient d'en sortir. Dès lors qu'on exclut des considérations morales les données ontologiques et objectives, — et cela ne signifie nullement la négation des éléments subjectifs, car eux aussi appartiennent à la réalité vivante, — on se condamne à ne pas saisir et par conséquent à ne pouvoir juger droitement, équitablement, les actions proprement humaines de l'homme et du chrétien.

Cette « question préalable », l'auteur ne s'était pas donné pour mission de la résoudre, j'en conviens et c'est pourquoi les considérations que je viens de faire dépassent le propos de sa thèse. Sans rien enlever à la très réelle valeur de son ouvrage, je me permets de croire que le réajustement de l'optique suggéré plus haut eût contribué à faire de son travail une contribution tout à fait excellente à la revision qui s'impose de plus en plus dans la présentation de la théologie morale du péché en un temps où l'on a malheureusement perdu le sens du péché.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. Herausgegeben von W. Bitter. 2. erweiterte Auflage, Stuttgart, E. Klett Verlag, 1959. 184 p. 9,80 DM.

Présentées en 1952 au congrès « Médecine et Pastorale » de Stuttgart, ces conférences forment une contribution importante à l'étude du problème si complexe des rapports entre l'angoisse et la culpabilité. Voici les principaux thèmes traités : données étymologiques au sujet de l'angoisse, par M. Wandruszka; culpabilité et pardon, par K. Rahner; dimensions théologiques de l'angoisse, par H. Thielicke; l'angoisse pathologique et le sentiment de culpabilité, par B. Sommer; névroses d'angoisse, par W. Bitter; un cas d'agoraphobie causée par des conflits religieux, par J. Laepple; la confession et le problème angoisse-culpabilité, par H. Breucha.

Plusieurs catégories de lecteurs trouveront dans ces études ample matière à réflexion et ils sauront apprécier les courageux efforts du docteur Bitter, organisateur des journées de Stuttgart en collaboration avec les éditions E. Klett.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

G. Bullet. — *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin.* Fribourg, Éditions universitaires, 1958. xiii-180 p. Fr. 14,50.

L'auteur, actuellement professeur au Grand Séminaire de Fribourg, apporte par cette dissertation doctorale des éléments précieux pour la revalorisation de la théologie morale thomiste.

Dans une première partie il nous donne une esquisse de la perspective historique (Aristote, Jésus, Augustin, haut moyen âge) indispensable pour comprendre la position de saint Thomas. Vient ensuite l'examen de la doctrine thomiste sur le rapport entre les vertus morales naturelles et les vertus surnaturelles. La troisième partie présente les réflexions personnelles de l'auteur sur cet aspect « moral » du problème ardu « nature et grâce ». Signalons surtout ses pages sur l'importance de l'intention et de l'attention dans le comportement humain.

Travail pleinement réussi ! Une remarque : on s'étonne de l'absence, dans la bibliographie, de V. Urmanowicz, *De formatione virtutum a caritate,* Vilna, 1931 (thèse de Fribourg).

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs

Présence de saint Thomas d'Aquin

Trois mots résument l'œuvre essentielle et la vie admirable de saint Thomas d'Aquin. Trois mots qui décrivent la courbe de sa pensée et marquent les principales étapes de sa vertigineuse ascension dans la connaissance et dans l'amour de Dieu. Et ces trois mots, très simples et d'une même consonance, sont les suivants : quête, enquête, conquête.

La quête, c'est la demande, l'appel, la sollicitation, la visée, la poussée du désir et de l'intention. Elle est au point de départ, au début de l'itinéraire; elle trouve son expression dans la bouche même du « petit oblat du Mont-Cassin qui, à six ans, stupéfait ses maîtres en leur demandant inopinément : « Qu'est-ce que Dieu [1] ? »

L'enquête, c'est le travail, l'effort, la recherche effective, l'exercice de toutes les facultés de connaître et d'aimer. Elle s'échelonne sur près d'un demi-siècle dans un labeur continu, concerté et concentré, par une réflexion et une méditation que rien, absolument rien ne peut distraire.

La conquête, c'est le résultat, l'œuvre inégalée sinon inégalable, le terme de cette montée prodigieuse vers les plus hautes sphères de la pensée, au-delà du clair-obscur de la foi; c'est l'accès au portique de l'éternelle contemplation, c'est une intelligence toute spéciale du mystère divin en regard de quoi tout raisonnement terrestre n'est que balbutiement.

Et le plus étrange est que cette conquête, longuement et patiemment recherchée, arrête Thomas d'Aquin en pleine production de son chef-d'œuvre et lui arrache ces paroles de candeur et d'humilité : « Tout ce que j'ai écrit me paraît de la paille en comparaison de ce que j'ai vu et de ce qui m'a été révélé. »

Le cercle se referme. La quête de Dieu, commencée dans les naïfs élans de l'enfance, trouve son dénouement dans une conquête qui prend les allures d'une défaite plutôt que celles d'une victoire. La quête de Dieu, si magistralement poursuivie, se termine par un aveu d'impuissance qui nous déconcerte et par un jugement de valeur qui exaspère

1 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade*, p. 413.

notre entendement quand il ne va pas jusqu'à provoquer un pieux scandale.

C'est à n'y rien croire. Un chef-d'œuvre tel que la *Somme théologique* assimilé à de la paille ? Assimilé à de la paille cet incomparable monument de la pensée, aux puissantes assises, aux lignes si pures, à l'agencement si parfait qu'il défie l'usure des siècles et la fureur des éléments ? Assimilée à de la paille cette cathédrale de splendeur où l'Église elle-même, maîtresse infaillible de l'orthodoxie, trouve encore avec les saintes Écritures son appui doctrinal le mieux assuré ?

Et pourtant, quoi qu'il nous semble à première vue, jamais Thomas d'Aquin n'aura été plus sincère. Parvenu au dernier sommet de la contemplation où seuls les grands saints ont accès, le maître continue, à sa façon, d'être le témoin de la vérité. Mais de nouvelles clartés ont envahi son esprit, des clartés toutes divines qui ne sont pas à la mesure de l'homme et qui, par excès de lumière, troublent l'ordre ordinaire de la pensée et du raisonnement. Le langage lui-même, tel un fleuve trop gonflé, déborde sous la crue des eaux; incapable de s'ajuster convenablement au concept, il tâtonne et se cherche comme une âme en peine.

Dans une telle conjoncture et plutôt que de traduire maladroitement sa pensée, Thomas d'Aquin, qui s'est forgé un style entièrement nu et dépouillé de tout artifice, préfère déposer la plume et laisser inachevée une œuvre que les instances les plus amicales de son entourage le pressent de continuer et, si possible, de parfaire. Mais frère Thomas ne peut plus ni dicter ni écrire : il le reconnaît lui-même avec candeur et fermeté. Oui, vraiment, le cercle s'est refermé et ses extrémités, si distantes au départ, se sont enfin rejointes, soudées et en quelque sorte fusionnées dans une parfaite et harmonieuse unité qui est Dieu, principe et fin de toute chose.

* * *

L'itinéraire suivi par saint Thomas d'Aquin n'est pas, dans ses grandes lignes, différent de celui qui est proposé à tout homme, plus particulièrement au croyant, à l'étudiant catholique, au futur ministre des autels.

Qu'est-ce que Dieu ? voilà la question fondamentale que chacun doit se poser et à laquelle chacun doit aussi, selon ses propres moyens,

donner une réponse satisfaisante. Celle du philosophe et celle du théologien ne seront évidemment pas de même essence ni de même calibre, l'un faisant appel aux seules lumières de la raison, l'autre poursuivant son enquête sous l'éclairage de la foi. Mais toutes deux, philosophie et théologie, ont ceci de commun qu'elles se heurtent finalement à un mystère et que, malgré leur souplesse et leur précision, elles ne peuvent circonscrire l'infinité de Dieu dans la finité de la pensée ou de la parole humaine.

On se demande alors ce que deviennent la philosophie et la théologie. Méritent-elles encore le nom de sciences ou ne sont-elles qu'un splendide échaffaudage flottant entre ciel et terre, une pure construction de l'esprit sans correspondance dans la réalité ? Dieu, que l'on dit inaccessible, est-il vraiment si loin de nous qu'il demeure hors de toute atteinte et que les mots qui servent à le décrire soient vides de sens ?

Il n'est malheureusement pas nécessaire de remonter jusqu'à la querelle des universaux ni de rappeler les extravagantes affirmations des nominalistes pour retrouver des prétentions de cette nature. Elles se présentent à notre époque sous une forme moins brutale qu'autrefois, mais d'autre part plus insidieuse.

Le développement extraordinaire des sciences de la nature, les étonnantes réussites de leurs applications par une technique poussée à l'extrême, l'engouement presque fiévreux pour le savoir du mesurable, tout ceci a de nos jours tendance à se solder par une évidente désaffection pour la métaphysique, quand ce n'est pas par le rejet absolu de toute spéculation pure. Aux yeux de beaucoup, la seule science désormais digne de ce nom est celle du laboratoire et de l'expérimentation. Là, de toute nécessité et parce qu'on touche du doigt le phénomène, il faut se plier et se soumettre au réel. Mais en dehors de là, surtout dans le secteur de la philosophie, s'étend le vaste domaine de l'absolue liberté de pensée. Ici, point de restrictions; toutes les fantaisies sont permises, tous les caprices de la raison sont bienvenus, comme si la réalité suprasensible n'avait pas elle aussi ses exigences et ses droits.

Une fois divorcée du monde des essences qui est le sien, que devient la raison ? Elle n'a plus qu'à se replier sur elle-même et à

tourner dans le vide. Et l'on part ainsi à l'aventure. Des synthèses s'élaborent qui fascinent par la magie du style, par l'attrait de la nouveauté et parce qu'elles brandissent le drapeau de la sincérité. Faute de critère objectif, stable et immuable, l'adhésion de l'esprit devient affaire de goût personnel. Aucun système ne prime un autre et toute tentative de synthèse mérite une égale attention : Socrate et Platon valent Aristote, Kant et Descartes valent saint Thomas d'Aquin. En somme, la philosophie n'est plus d'abord et avant tout une recherche et une possession de la vérité, mais seulement une gymnastique intellectuelle, un effort d'explication plus ou moins plausible du monde qui nous entoure.

Dans une atmosphère aussi chargée de positivisme et d'utilitarisme, il serait bien étonnant que la théologie elle-même n'en subît pas quelques contre-coups capables d'ébranler ses positions les plus solidement établies. Mais ici, s'il y a danger de contamination ou de corrosion, il ne vient pas tant du dehors que du dedans. Il est plutôt rare, en effet, que la pensée laïque attaque de front la théologie. On ne la ravit pas des mains des clercs dont elle est l'apanage presque exclusif. C'est pourquoi tout affadissement de la théologie ne peut provenir que de ceux-là mêmes qui la cultivent.

La théologie classique, qu'on cherche à la renouveler, à l'enrichir, à la revitaliser et aussi à la dépouiller de certains oripeaux dont elle fut affublée aux heures de décadence, c'est dans l'ordre et elle ne s'en portera que mieux. Car la théologie n'est pas une science fermée, sclérosée; c'est une science ouverte et souple, aussi vaste que l'amplitude de son objet et capable de s'assimiler tous les fragments de vérité que lui apportent les autres disciplines. Mais aussi, pour autant qu'elle est humaine dans son procédé rationnel, c'est une science fragile, susceptible de déchoir et de rétrograder. Attention donc aux prétendus enrichissements qui, malgré les meilleures intentions, tendent en réalité à amoindrir un trésor acquis depuis des siècles et jalousement gardé par l'Église. Trésor vivant, appelé à de nouvelles et incessantes conquêtes qui, s'ajoutant au passé et s'inféodant à lui, marqueront un progrès et non une régression.

Et ceci sera possible dans la mesure où l'on voudra bien ne pas perdre de vue que la théologie, telle que systématisée par saint Thomas

d'Aquin, est et doit continuer d'être une application de la raison humaine, illuminée par la foi, à scruter le mystère de Dieu et à l'exprimer en des formules qui satisfont l'esprit parce qu'elles répondent à une réalité. La théologie, encore moins que la philosophie, ne se contente pas d'approximations; elle atteint l'être de Dieu, même si elle n'en épuise pas le mystère. Et c'est précisément pour cela qu'elle peut monter toujours plus haut et progresser sans cesse dans l'ébauche terrestre de l'éternelle contemplation.

De son côté, la philosophie ne connaît pas d'autres limites que celles de l'intelligence humaine laissée à ses propres forces. Elle se penche elle aussi sur un mystère. Et pour saint Thomas d'Aquin, philosophie et théologie sont « comme une pyramide de l'esprit; les bases reposent fermement sur le sol du réel, du concret, du sensible, mais le sommet s'enfonce dans l'infini et l'invisible [2] ». Rien ne serait donc plus contraire à l'esprit de saint Thomas que de considérer sa doctrine comme figée, momifiée, entourée de bandelettes qui paralysent son action et entravent son rayonnement. Loin de fermer les avenues de la pensée, la doctrine de saint Thomas les ouvre toutes et ne leur fixe point de bornes. Elle est, dans sa structure même, un constant appel à scruter les profondeurs de Dieu. Et parce que docile à son objet, elle est à la fois vérité, humilité et souplesse.

* * *

Dans ses *Notes intimes,* Marie Noël se demande avec une pointe d'ironie : « Que doit penser Dieu quand il lit un traité de théologie ? » (p. 142). Nous ne savons pas ce que Dieu pense de certains de nos manuels et il vaut peut-être mieux qu'il en soit ainsi. Mais nous savons ce qu'il pense des écrits de saint Thomas d'Aquin : « Bene scripsisti de me, Thoma. » Aussi, rien ne remplacera jamais le contact direct avec le maître. Si en certains quartiers saint Thomas ne jouit pas du prestige que commande son œuvre, si, comme l'a démontré une minutieuse enquête, la philosophie ne « mord » pas comme on devrait s'y attendre, n'en cherchons pas la cause ailleurs que dans la pauvreté et les maladresses de présentation. On ne domine pas suffisamment la doctrine thomiste pour la présenter sous son vrai jour, on l'affuble d'un

[2] Daniel-Rops, *L'Eglise de la Cathédrale et de la Croisade,* p. 419.

apriorisme qui est contre sa nature, on impose un égal assentiment aux moindres détails comme aux lignes de force de l'édifice. Travestissement, faux monnayage qu'inspire un zèle indiscret et qui frisent la trahison. Une loyale fidélité à saint Thomas n'en demande pas tant et il suffit à sa gloire d'avoir dit ce qu'il a voulu dire, à sa manière. « Bene scripsisti de me, Thoma. »

Les voies de la vérité sont multiples et il ne faut en rejeter aucune. Il reste que la grande voie par excellence du savoir philosophique et théologique est celle qu'a tracée saint Thomas d'Aquin et qu'en la suivant avec amour et discernement nous avons la certitude de marcher dans la lumière.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.,
professeur de philosophie.

La Compagnie de la Colonie

(suite)

V. — UN TOURNANT : 1705.

Dans les premiers mois de 1705, personne, à Paris, ne doute que la Compagnie de la Colonie ne soit ruinée, « mais, rapporte-t-on, comme on ne scait quel remede y aporter, on la laisse telle qu'elle est, sans faire aucun changement ». La Cour semble d'avis « qu'il vaudroit mieux laisser le pays patir deux ou trois années », puis rendre libre le commerce du castor. Jacques Raudot, à qui le roi vient de confier la succession de Beauharnais à l'intendance de la Nouvelle-France, serait enclin à « laisser cette compagnie couler tout doucement [62] ».

Ce ne sont là que les apparences. En réalité, Pontchartrain charge Raudot d'entreprendre sans retard une étude approfondie des affaires de la compagnie. Le ministre lui recommande de rencontrer les « députés » Riverin et Pascaud, qu'il verra d'abord séparément, puis ensemble [63]. Dix jours plus tard, le nouvel intendant présente un rapport à son chef. Il commence par y déclarer : « Deux principes malheureusement trop certains tous deux pour la Colonie. Elle est absolument ruinée a cause du commerce de ses castors mal entendu et ruineux par sa nature propre. Elle doit plus de 1300 [mille livres] qu'elle ne sauroit jamais paier qu'en cessant le commerce de ces mesmes castors. » Cela posé, que faire ? Deux solutions se dégagent : supprimer « absolument » la traite ou y apporter de nouvelles restrictions. La suppression du trafic aurait le double avantage de mettre un terme immédiat à toutes les dépenses et de provoquer l'écoulement rapide des stocks de fourrures que les commissionnaires ont sur les bras. Mais il y a les sauvages. C'est la traite qui fait d'eux les alliés des Canadiens. Si la colonie allait refuser leur castor, les indigènes iraient le porter aux Anglais et leur vendraient en même temps leur concours. En raison de ses répercussions sur la sécurité du Canada, on ne peut faire que la traite ne soit « proprement un commerce

62 ASQ, Lettres, carton N, n° 122, Tremblay à Laval, 4 avril 1705.
63 AC, B 27 : 26, Pontchartrain à Raudot, 28 février 1705.

d'État ». Reste l'autre solution : rétrécir encore les limites déjà imposées au trafic des pelleteries. L'adopter signifierait d'abord exclure du commerce tout le castor gras : il y en a « pour vingt ans » d'avance en France. En même temps que les peaux grasses, il faudra éliminer toutes celles que les Indiens ne recueillent pas en bonne saison. Ces restrictions réduiraient à trente milliers au plus la recette annuelle. Que l'on en fixe le prix à 2 livres la livre pesant : les commissionnaires n'auront plus, alors, que 60.000 livres de lettres de change à honorer chaque année. Ramenée sur ce pied, la traite pourra s'accommoder d'une administration fort simplifiée. Il suffira d'entretenir un « receveur » du castor assisté de quelques gardes et, à l'occasion, de quelques manœuvres pour l'emballage. « Ainsi, plus de Direction inutile et ruineuse, plus d'agent encor plus inutile et plus ruineux, plus de Controlleurs et autres Emploiez. » Du même coup, il conviendra de laisser tomber le commerce du Détroit, celui du Nord et celui du fort Frontenac. Quant à la ferme du Domaine, elle ne produit pas de quoi payer l'état des charges; il y aurait de la justice à en libérer la Colonie, « qui ne peut pas paier ce qu'elle ne reçoit pas [64] ». Telles sont les principales propositions de Raudot.

Quant au ministre de la Marine, les ordres qu'il donne traduisent surtout le ressentiment qu'il éprouve à l'égard des animateurs de l'entreprise canadienne. Dès la mi-avril 1705, il écrit à Beauharnais de suspendre les directeurs de la compagnie et d'interdire à celle-ci de faire quelque dépense que ce soit jusqu'à l'arrivée de Raudot [65]. A ce dernier, il ordonne de « supprimer » la direction et de lui substituer simplement « un Commis et un teneur de Livres », que l'intendant désignera de concert avec le gouverneur « et la plus saine partie des interessez ». Convaincu que le malheur de la Colonie « procede particulierement de la mauvaise administration des Directeurs », il veut manœuvrer de façon à éliminer les chefs, pour s'appuyer sur une partie des actionnaires. Son plan est simple : économiser sur la régie et, dans cette vue, diminuer le nombre des employés, diminuer les gages de ceux qui ne seront pas congédiés, diminuer la recette annuelle du castor,

[64] AC, C 11A, 23 : 29-34, « Memoire sur les affaires de la Colonie de Canada », 10 mars 1705.

[65] AC, B 27 : 30, Pontchartrain à Beauharnais, 15 avril 1705; RAPQ (1938-1939), p. 63, Pontchartrain à Vaudreuil, 15 avril 1705.

diminuer le prix des peaux qui ne seront pas refusées. La compagnie, il est vrai, doit « des sommes immenses » à ses commanditaires; le ministre désire que, libérés d'une partie de leurs obligations envers les Canadiens, les financiers parisiens trouvent dans les profits que leur promet le commerce du castor en Europe de quoi se rembourser des avances qu'ils ont déjà faites. Plus que tout, semble-t-il, il tient à sévir contre les directeurs : non seulement charge-t-il l'intendant de les « casser », mais encore de leur faire « rendre compte de leur administration aussy bien que de la recette et de l'employ des fonds qui ont passé par leurs mains [66] ».

Arrivés à Québec, Raudot et son fils s'empressent de convoquer « la plus saine partie des interessez » pour leur communiquer les ordres de la Cour. Il faut qu'il y ait peu de justes dans la compagnie, puisque cette fraction « saine » trouve place dans la chambre du Conseil, avec Vaudreuil, Beauharnais et les deux Raudot. Cette assemblée extraordinaire réunit une vingtaine de personnes. C'est trop peu, proteste le procureur général Ruette d'Auteuil, pour représenter convenablement l'ensemble de la société. L'intendant lui coupe la parole : l'assemblée n'a « pas a deliberer, mais seulement a Ecouter ». Le roi veut, poursuit-il, que la direction soit abolie. Et de s'étendre avec une éloquence admirable « sur la mauvaise regie de la direction ». Après ce réquisitoire, il révèle le choix de Lotbinière et de Duplessis pour gérer les affaires de la Colonie. Auteuil intervient encore : ne conviendrait-il pas de procéder à une élection « libre » au sein d'une réunion suffisamment nombreuse ? Il n'est question que de se conformer aux ordres du roi, riposte l'intendant, qui ajoute n'avoir que faire des actionnaires et ne les avoir convoqués « que par honnesteté ». Duplessis lui-même déplorera l'irrégularité qui entache sa nomination, faute d'avoir été élu par une assemblée générale [67]. Mis au courant, Pontchartrain estimera que Raudot est allé trop loin et lui enjoindra de tenir une véritable assemblée au cours de laquelle l'élection des agents se fera,

[66] AC, B 27 : 42-58, « Memoire pour servir d'instruction au S. Raudot », 17 juin 1705.

[67] RAPQ (1938-1939), p. 75, Vaudreuil, Beauharnais et Raudot à Pontchartrain, 19 octobre 1705; AC, C 11A, 22 : 302v, Raudot à Pontchartrain, 19 octobre 1705; AC, C 11A, 23 : 164v-166v, Auteuil à Pontchartrain, 17 octobre 1705; *ibid.*, 171v-172, Lotbinière et Duplessis à Pontchartrain, 18 octobre 1705; *ibid.*, 181-181v, Duplessis à Pontchartrain, 25 octobre 1705.

comme tout le reste, « a la pluralité des voix [68] ». Ce n'est pas que le choix des administrateurs paraisse mauvais. Lotbinière a contre lui ses liens de famille avec Vaudreuil, dont il est l'oncle par alliance, ce qui le rend suspect aux yeux de ses concurrents, mais il n'en est pas moins, au dire de Champigny, « homme d'esprit et entendu ». Quant à Duplessis, il passe alors pour bon comptable. Qui vivra verra.

L'un et l'autre prennent à cœur les intérêts des négociants canadiens. Si la Cour a espéré qu'ils se rangeraient au nombre des adversaires de la compagnie, une forte déception l'attend. Dans le rapport qu'ils expédient à Pontchartrain peu après leur nomination, Lotbinière et Duplessis s'appliquent à démontrer que les directeurs ne doivent pas porter la responsabilité de tous les maux qui frappent la colonie et son commerce. Champigny, que le ministre a chargé d'annoter leur mémoire, observe qu'ils ont raison : la direction n'a pas « tout le tort qu'on a voulu luy imputer ». Ils n'ont pas de mal à établir que le gouvernement français a forcé Riverin à signer un contrat désavantageux pour les Canadiens avec Goy, Dumoulin et Mercier. La compagnie a mis sur pied des opérations ruineuses ? Ce n'a pas toujours été de plein gré. Les gouverneurs et les intendants, « pour se concilier les sauvages », l'ont obligée à céder, dans les postes et même à Québec, les marchandises de traite « a un prix tres modique », ce qui a entraîné des pertes considérables dans l'exploitation du Détroit et du fort Frontenac. En agissant ainsi, l'État n'a-t-il pas lui-même noué des liens de responsabilité entre la chose publique et la compagnie ? Il en résulte que les intérêts de cette dernière sont « inseparables de ceux de la Colonie et du Roy puisqu'il auroit suporté ces depenses si la compagnie ne les avoit pas faites ». Une fois de plus, Champigny reconnaît : « Ce qu'ils disent est vray. » Tout s'est passé comme si l'État avait voulu profiter de l'établissement de la compagnie pour se décharger sur elle de plusieurs obligations. La société a dû, par exemple, faire bien des « faux frais » pour maintenir Cadillac au Détroit; il lui a fallu payer 10.000 livres aux créanciers de la succession de La Salle pour entrer en possession du fort Frontenac. Enfin,

[68] AC, B 27 : 244v, Pontchartrain à Raudot, 9 juin 1706; *ibid.*, 272-272v, Pontchartrain à Auteuil, 9 juin 1706; *ibid.*, 274v, Pontchartrain à Lotbinière et à Duplessis, 9 juin 1706. Voir RAPQ (1938-1939), p. 139, Vaudreuil et Raudot à Pontchartrain, 3 novembre 1706.

Lotbinière et Duplessis cherchent à prouver que la valeur des lettres de change tirées par la direction sur les commissionnaires reste inférieure à celle du castor qu'elle a exporté en France et qu'elle a en magasin à Québec, tout prêt pour l'exportation. Les Canadiens ont même dressé à ce propos un état qui sera, à Paris, l'objet de vives critiques et que Champigny, toujours raisonnable, commente ainsi : « Tout ce raisonnement n'est pas fort utile, on ne doute pas que si le castor qu'ils ont envoyé et celuy qui est a quebec estoient convertis en argent, [...] on ne trouvast moyen de liberer la compagnie [69]. »

Pendant que les agents de la Colonie s'efforcent d'expliquer la situation de l'entreprise qu'ils représentent, il surgit des problèmes qui exigent une solution immédiate. Tout d'abord, bien que les commissionnaires de Paris aient pris la décision de ne plus accepter de castor gras, des traitants s'amènent au bureau de Québec avec des peaux de cette catégorie, faute d'avoir été prévenus à temps qu'elles ne trouveraient plus preneur. Après réflexion, Raudot consent à recevoir et à payer ces fourrures, mais publie une ordonnance qui en interdit la traite « à commencer de l'année prochaine ». Le gouvernement royal recommande de diminuer encore le prix du castor sec; l'ordre est d'une exécution impossible, estiment les administrateurs de la colonie, qui maintiennent cette fourrure à 2 livres la livre pesant. Sur ces points, les autorités locales prennent une attitude aussi favorable que possible aux intérêts des Canadiens.

Les marchands de la colonie n'en restent pas moins accablés d'inquiétudes. Leurs créanciers exercent sur eux des pressions croissantes. Menacés de voir leurs fourrures saisies par le fermier Guigues, saisies par les commissionnaires, saisies par le roi, qui veulent tous rentrer dans leurs avances, les traitants commencent par décider de n'en pas expédier outre-mer. Puis, ils réfléchissent : pas d'expéditions de fourrures, pas de lettres de change; sans lettres de change, impossible d'obtenir des marchandises de traite et de payer les employés des postes; sans commis ni marchandises, pas de trafic. La suspension des exportations, expliquent les chefs de la colonie,

69 AC, C 11A, 23 : 172-176 et notes marginales; *ibid.*, 64-71, « Etat au vray Des Castors Livrés au Bureau », 16 octobre 1705; *ibid.*, 59-63v, « Remarques sur l'Etat au vray &ca. envoyé en france au député de la Colonie par les Nouveaux Agents etablis pour la Regie des affaires en Canada », janvier 1706.

> auroit causé entierement la cessation du commerce du castor avec le Sauvage que nous sommes obligez de faire et de soutenir pour avoir la paix avec ces peuples et les faire rester avec nous, car si nous ne fesions pas ce commerce qui leur fait trouver leurs besoins pour leur castor, ils nous abandonneroient tous, iroient prendre ces marchandises chez les anglois qui, les animant contre nous, nous feroient faire une guerre tres cruelle et que la colonie n'est pas en etat de soutenir.

Il faut donc, comme à l'ordinaire, expédier en France les ballots de la recette annuelle et espérer que les créanciers n'exécuteront pas leurs menaces. On convient aussi de tirer pour 150.000 livres de lettres de change sur les commissionnaires et de prier la Cour d'engager ces mêmes financiers à honorer aussi les traites de 1703, qu'ils n'ont pas encore acceptées, ainsi que toutes celles de 1704 [70].

L'acquittement de l'état des charges comporte, de son côté, des difficultés insolubles. Le ministère de la Marine refuse de payer une fois de plus les subventions et les appointements qui y sont inscrits. Les institutions religieuses éprouvent les plus graves appréhensions. On parle à Paris d'imposer à la population canadienne « une espece de capitation » qui fournirait les revenus que le Domaine ne produit plus. Mais en tirerait-on les 43.000 livres qu'il faut au clergé pour le fonctionnement des services qu'il dirige ? Quelqu'un suppute que « pour lever quinze mil livres Il faudra escorcher Cinq mil familles bonnes et mauvaises l'une portant l'autre, et Il n'y en a pas cinq mil dans tout le pays [71] ». En attendant le rétablissement du supplément des curés, le Séminaire de Québec soutient de son mieux les ecclésiastiques qui n'ont pas de quoi vivre. Sur les entrefaites, il est lui-même victime d'un incendie qui l'oblige à des économies rigoureuses. Après avoir renvoyé la moitié de ses quatre-vingts élèves, faute de les pouvoir nourrir, son indigence le force à congédier les autres. Ce seront autant de jeunes gens qui ne termineront pas leurs études secondaires, à moins que l'État ne mette l'institution en mesure de les reprendre. La situation est d'autant plus déplorable que le clergé canadien se recrute surtout parmi les étudiants du Séminaire. Et la crise met la colonie à même de constater, une fois de plus, combien il est urgent qu'elle parvienne à se passer de prêtres français. Ceux-ci ont manifesté l'inten-

[70] RAPQ (1938-1939), p. 77-79. Voir *ibid.*, 99, Vaudreuil à Pontchartrain, 19 octobre 1705.

[71] ASQ, Lettres, carton N, n° 122, Tremblay à Laval, 4 avril 1705.

tion de rentrer dans la métropole dès que leur supplément a manqué. Sans la générosité du Séminaire, qui leur fait des dons, plusieurs se rembarqueraient en 1705 [72].

Ainsi, les administrateurs du Canada n'exagèrent en rien lorsqu'ils évoquent le « terrible dérangement » que provoquera l'interruption du paiement des subventions inscrites à l'état du Domaine :

> Les Curez n'ayant point leur suplement abandonneroit [sic] leurs paroisses. Le Seminaire qui prend des enfans sans pension [...] ne touchant plus sa gratification fermera son college et ne recevra plus d'enfans. L'Hotel Dieu et les hopitaux n'ayant plus les gratiffications ordinaires ne recevront plus de malades ni de pauvres [73]. Les officiers de guerre et de justice moureront de faim avec leurs femmes et leurs enfans etant tous mariez, et n'ayant point d'autres biens que leurs apointemens [74].

En octobre 1705, Vaudreuil et Raudot réussissent à trouver des fonds pour acquitter une partie des charges du Domaine : une partie seulement, puisque, pour apaiser un peu tout le monde, ils doivent réduire des trois quarts la plupart des traitements et gratifications qu'ils parviennent ainsi à verser. Les déductions qu'il leur faut opérer excèdent parfois les trois quarts des paiements habituels. Les Jésuites, par exemple, doivent se contenter de 1.500 livres au lieu des 6.900 qui devraient leur revenir, et les Sulpiciens ne touchent que 1.200 livres sur 6.000. Ils distribuent en tout 21.850 livres, ce qui les laisse loin du compte, qui devrait se chiffrer par 79.030 livres [75]. Et encore, pour trouver de quoi effectuer ces versements, a-t-il fallu non seulement employer le produit de la ferme du Domaine, mais aussi faire pour plus de 8.000 livres de traites sur les commissionnaires de Paris [76].

Dans l'esprit de la Cour, l'année 1705 devait être décisive. En envoyant Raudot à Québec, Pontchartrain lui avait donné une mission précise : révoquer les directeurs de la compagnie, obliger celle-ci à payer les dettes qu'elle avait contractées envers le roi, réduire au minimum les frais de la régie du castor, diminuer le prix de la fourrure et en restreindre l'exportation de manière que les financiers

72 AC, C 11A, 23 : 188v-189, Maizerets à Pontchartrain, 1705; ASQ, Lettres, carton P, n° 8, Tremblay à Saint-Vallier, 20 janvier 1706.

73 Voir AC, C 11A, 23 : 198, la Supérieure de l'Hôtel-Dieu de Québec à Pontchartrain, 18 octobre 1705.

74 RAPQ (1938-1939), p. 76.

75 AC, C 11A, 113 : 196-197, « Etat des Charges de la Nouvelle france en 1705 ».

76 AC, C 11A, 23 : 3-3v, « Bordereau du produit en Deniers et en Castor de la ferme du Roi depuis le 1er Janvier Jusques au 17e octobre de la presente année 1705 ».

français trouvent le moyen de rentrer peu à peu dans leurs avances en écoulant les peaux dont ils étaient les dépositaires. Raudot arrive au Canada le feu à la bouche. Il commence par foudroyer la direction de la société. Mais ensuite, mis devant les faits — liaisons inextricables entre la traite et la diplomatie indigène, nécessité de pourvoir aux services publics financés par le Domaine, — il maintient le prix du castor, remet à l'année suivante d'exclure du commerce les peaux grasses et finit par reconnaître, avec les Canadiens, que c'est le fardeau des postes éloignés qui a écrasé la compagnie; il s'avance même jusqu'à déclarer que, malgré ses fautes, Martin de Lino ne lui paraît guère « plus coupable que les autres [77] ». C'en est trop. Le ministre éclate :

> Ce ne sont point les postes esloignez qui ont ruiné la Colonie, mais la mauvaise administration de ces postes [...]. Rien ne saute plus aux yeux que la mauvaise regie de cette affaire, presque tout s'est fait par des interests particuliers, et il a semblé [...] que l'intention des Directeurs a esté seulement de se deffaire a profit de leurs marchandises ou d'employer leurs parens [78].

Quant à Lino, Pontchartrain reste convaincu « que c'est un homme dont l'esprit paroist fort esloigné de la verité », qu'il est « dangereux » et qu'il apparaît comme « une des principalles causes des malheurs dans lesquels cette colonie est tombée [79] ».

Qui a raison ? Il semble bien que l'optimisme inconsidéré de Lino ait porté les commerçants canadiens à commettre des imprudences et que les directeurs aient profité de leur situation pour arrondir les profits qu'ils tiraient déjà de leurs entreprises personnelles. Ce sont là, toutefois, de simples incidents, inséparables, à vrai dire, de la gestion d'une affaire aussi considérable. Ces erreurs et ces abus n'auraient sûrement pas suffi pour anéantir la société si le commerce du castor ne s'était pas trouvé, dès 1700, irrémédiablement compromis par les excès qui avaient causé, depuis des années déjà, la saturation du marché européen. La confiance ridicule, les exagérations et les menteries de Martin de Lino représentent seulement l'image caricaturale des préjugés tenaces et de la monumentale assurance qui avaient amené la colonie à se charger de la distribution de son castor.

77 AC, C 11A, 23 : 307, Raudot à Pontchartrain, 19 octobre 1705.
78 AC, B 27 : 233v-234, 241v-242, Pontchartrain à Raudot, 9 juin 1706.
79 AC, B 29 : 78-78v, 130, Pontchartrain à Raudot, 30 juin et 16 juillet 1707.

VI. — UNE SOLUTION (1706).

Les préjugés ont la vie dure. C'est heureux pour les Canadiens. En 1706, si incroyable que cela paraisse, il y a quelque temps que plusieurs personnages s'agitent pour se faire céder le monopole de la Colonie. Cadillac est le premier à faire des propositions. La Cour le prend d'abord au sérieux, puis rejette ses offres parce que la somme qu'il se dit en état d'avancer n'absorberait pas toutes les dettes de la société [80]. A l'automne de 1705, les Canadiens savent qu'un cousin de La Chesnaye, Louis-François Aubert, négociant français établi à Amsterdam, manifeste l'intention de mettre un million pour acheter les 1.800 ballots de castor entreposés en France et les 1.200 autres ballots conservés à Québec. A ce moment, les chapeliers parisiens expriment aussi le désir d'acquérir ces peaux au même prix. Il semble que les Parisiens doivent obtenir la préférence sur Aubert puisque, réfléchit-on, « il ne paroit pas du bon ordre et de la prudence de rendre un Etranger maitre du Commerce des castors [81] ». Mais voilà que les chapeliers soulèvent une objection : pourquoi s'embarrasseraient-ils d'avoir les fourrures « au prix le plus haut que Les commissionnaires les ont toujours vendues » ? Ils exigent un rabais. De son côté, Aubert délie la bourse plus généreusement que jamais. Il n'offre plus de verser un million, mais bien d'assumer toutes les obligations de la compagnie et, en particulier, d'accepter toutes les lettres de change qu'elle a tirées, dont certaines traînent depuis 1702 et 1703. Comme ses concurrents de Paris, il avait d'abord insisté pour que le Canada s'abstînt durant trois ans d'exporter du castor en France. Il se ravise et demande seulement l'interruption, durant six ans, du commerce des peaux grasses; quant aux peaux sèches, il promet de recevoir toutes celles que la colonie lui fournira, sur le pied d'une livre dix sous la livre pesant. Le délai écoulé, il acceptera, durant six autres années, le castor sec au même prix, et prendra, de plus, la fourrure grasse à deux livres la livre [82]. Une telle libéralité emporte les dernières résistances. Le

[80] AC, B 27 : 266, Pontchartrain à Cadillac, 9 juin 1706.

[81] AC, C 11A, 23 : 16-19v, « Colonies 1705. Reflexion sur la vente generale des Castors », 5 octobre 1705; *ibid.*, 20-21, « Propositions communiquées au sr aubert d'amsterdam », 27 septembre 1705; *ibid.*, 22-23v, « Propositions données aux Chapeliers », 22 septembre 1705.

[82] AC, B 27 : 252-256v, « Memoire sur la necessité de la vente generalle des Castors », 9 juin 1706.

10 mai 1706, Riverin, au nom de la Colonie, conclut un traité avec Aubert, à qui s'associent deux bourgeois de Paris, Jean-Baptiste Néret et Jean-Joseph Gayot. Pontchartrain fait part de l'heureuse nouvelle aux administrateurs du Canada et les prévient :

> Il faut indispensablement que tout le monde se conforme au nouveau traité, qui est le seul moyen de tirer la colonie du precipice affreux ou elle estoit, et Sa Majesté est bien aise de leur expliquer que sil y avoit encore des oppositions a ce dernier traitté de la part des Canadiens, Sa Majesté se trouveroit dans la necessité de les abandonner et de ne plus se mesler de leurs affaires [83]...

Dans de pareilles conditions, l'assemblée générale convoquée à Québec, le 12 octobre, pour ratifier le contrat du 10 mai n'est guère qu'une formalité. En prenant à leur compte les dettes de la compagnie, Aubert, Néret et Gayot avaient cru se charger d'un passif de 1.613.000 livres. Quand on en aura fait la somme, on constatera que les obligations des Canadiens s'élèvent, en réalité, à 1.823.000 livres [84]. C'est sans doute ce qui justifie la rigueur avec laquelle les trois hommes d'affaires cherchent à faire respecter leur contrat. Le 25 juin 1707, ils obtiennent du Conseil d'État un arrêt d'une extrême sévérité contre la contrebande. Conformément à cette législation, tout habitant du Canada convaincu de faire passer du castor dans les colonies anglaises verra ses fourrures confisquées, sera frappé « d'interdiction du commerce pour toujours », paiera de fortes amendes et s'exposera à « une peine afflictive suivant la qualité des personnes ». Aucun colon ne pourra garder chez lui du castor durant plus de quarante-huit heures. Les gardes de la nouvelle compagnie patrouilleront les routes à volonté et inspecteront tous les navires, y compris le vaisseau du roi. Enfin, l'intendant aura la connaissance exclusive des affaires de fraude [85]. Pourquoi tant de précautions et de sanctions ? C'est que le traité a beau libérer la Colonie de ses dettes et assurer le paiement des lettres de change, il reste qu'il met au castor un prix excessivement bas, propre à susciter toutes les tentations.

Cet accord offre, malgré tout, aux Canadiens la solution de plusieurs difficultés. Il ne règle cependant pas tous les problèmes. La

[83] RAPQ (1938-1939), p. 126, lettre du roi à Vaudreuil et à Raudot, 9 juin 1706.
[84] AC, C 11A, 30: 479, « Extrait des registres du Conseil d'Estat », 1er juillet 1709.
[85] *Edits et ordonnances*, vol. I, p. 302-304, « Arrêt du Conseil d'Etat du Roi au sujet du commerce des Castors, du 25 juin 1707 ».

colonie doit au roi plus de 150.000 livres. L'État ne laisse pas tomber sa créance. Pontchartrain exige que les actionnaires déposent les mises qu'ils sont censés avoir faites dans l'entreprise afin de constituer un fonds à même lequel le roi se remboursera des sommes que ses représentants ont prêtées à la direction [86]. A cela, Vaudreuil et Raudot répondent que rien n'oblige les associés à « faire leurs fonds » avant 1709. L'intendant ajoute que les membres de la compagnie sont presque tous insolvables et que, si l'on forçait ceux qui ne le sont pas à payer, « on les mettroit a l'aumosne ». Il se risque même à proposer : « On pourroit faire don a cette compagnie de tout ce qu'elle doit sans qu'il en couste rien a Sa Majesté [87]. » A quoi Pontchartrain riposte avec amertume : « Il est fort desagreable a present qu'on veuille preparer sa majesté a perdre tout ce qu'elle a presté a cette colonie. » Là-dessus, il demande une liste de tous les actionnaires, accompagnée d'indications précises sur leur état de fortune [88].

Une autre question épineuse se pose : le paiement de l'état des charges. Dans le dessein d'augmenter le rendement des droits du Domaine, la Cour commence par diminuer les frais de la régie, qui en sont déduits. Désormais, le personnel administratif ne comptera plus qu'un directeur et un receveur, pourvus de 750 livres d'appointements chacun, assistés de deux emballeurs et de sept ou huit gardes [89]. Par ailleurs, il faut bien supprimer le quart du castor. Ce droit de 25 % représentait naguère le meilleur du revenu du Domaine mais, Pontchartrain le reconnaît, « ce quart se trouve reduit a rien » en conséquence de l'avilissement du prix de la fourrure. Le castor vaut maintenant 30 sous la livre; prendre là-dessus 25 %, ce serait faire tomber le prix réel à 22 sous 6 deniers : les sauvages se cabreraient et passeraient à l'ennemi [90]. Malgré toute l'économie possible, le rendement du Domaine ne peut que rester insuffisant. Il devient donc impératif d'en réduire les charges. C'est à quoi s'appliquent les

86 RAPQ (1938-1939), p. 125.

87 AC, C 11A, 24 : 126-126v, Raudot à Pontchartrain, 30 août, 30 octobre, 2 et 5 novembre 1706; voir RAPQ (1938-1939), p. 140.

88 AC, B 29 : 67-67v, Pontchartrain à Raudot, 30 juin 1707.

89 AC, B 27 : 285v-286v, « Memoire du Roy sur la Regie de la ferme de Canada », 23 juin 1706. Voir AC, C 11A, 25: 284-287, « Projet de regie pour la ferme de Canada », 30 mai 1706.

90 AC, B 27 : 203v-204, Pontchartrain à Daguesseau, 2 juin 1706.

bureaux de la Marine, à l'été de 1706. Ils n'y sont pas encore arrivés au départ des vaisseaux. Faute de mieux, ils adoptent un expédient temporaire qui consiste à ramener l'état des charges à 60.000 livres [91]. Ils y parviennent tant bien que mal en retranchant du budget les 3.000 livres destinées à la dot de soixante jeunes filles, les 6.850 livres attribuées aux garnisons des trois villes, mais que touchent les gouverneurs particuliers, 3.850 livres sur le supplément des curés, 3.000 livres sur la gratification ordinaire des Sulpiciens, 1.000 sur celle des Sœurs de la Congrégation et quelques autres sommes moins importantes [92]. Ces diverses diminutions forment une somme de 19.030 livres. En vérité, c'est un jeu que d'opérer quelques soustractions; mais trouver de quoi alimenter la caisse du Domaine, voilà qui paraît dépasser les forces des fonctionnaires, même si le budget n'excède pas 60.000 livres : en 1706, les officiers de l'état-major colonial se plaignent encore de ne retirer que le quart de leurs appointements [93]. Patience ! la fin de leurs tribulations approche. La même année, 1706, la Cour prend deux décisions. D'une part, elle arrête définitivement l'état des charges à 70.000 livres : elle y parvient en supprimant l'entretien des « garnisons imaginaires » dont elle payait la solde dans les trois villes et en abolissant les soixante dots qu'elle distribuait jusque là à des jeunes filles « qui se marient et qui ne s'en marieraient pas moins [94] ». D'autre part, elle remet la sous-ferme du Canada au fermier du Domaine d'Occident, qui acquittera les charges de la colonie à compter du 1er janvier 1707 et qui, au surplus, accepte de verser 70.000 livres pour chacune des années 1705 et 1706 [95]. L'arrangement est bon.

VII. — LES SUITES DE LA CRISE.

Le sort des fonctionnaires et celui du clergé ont beau s'améliorer, les perturbations qui frappent depuis des années le commerce du castor

91 RAPQ (1938-1939), p. 135.

92 AC, C 11A, 113 : 199, « L'Etat des Charges de Canada », 1706; AC, C 11A, 23 : 24-27, « Memoire sur L'Etat du Roy apellé des charges Indispensables de Canada », 7 mai 1705.

93 AC, C 11A, 24 : 153v-154v, « Les Officiers qui composent l'Estat major du Canada ».

94 AC, C 11A, 25 : 302-303, « 1706. Colonies. Observations Sur L'Etat des charges de Canada ».

95 RAPQ (1939-1940), p. 369-370, mémoire du roi, 30 juin 1707.

ne peuvent qu'entraîner des suites graves et prolongées. Les membres de la Compagnie de la Colonie en sont les premiers atteints. Il semble que leur entreprise éprouve plus de difficulté à disparaître qu'elle n'en a eu à se constituer.

Pontchartrain ayant fait annuler la nomination de Lotbinière et de Duplessis comme agents de la société, Vaudreuil et Raudot convoquent les actionnaires en les priant de procéder à l'élection d'un administrateur. Soit que l'assemblée ait été habilement manipulée par Ruette d'Auteuil, dont Duplessis est le candidat, soit que ce dernier ait profité de sa qualité de trésorier pour intimider les marchands, à qui il est en mesure de faire des faveurs, c'est lui qui parvient à réunir la majorité des suffrages [96]. Or non seulement Duplessis passe-t-il, et non sans raison, pour « un homme qui cherche à tourmenter tout le monde [97] », mais il est depuis longtemps endetté à l'égard de la compagnie et il va s'autoriser de son nouveau titre pour arranger ses propres affaires. Il les arrange si bien qu'il présente, un an après son élection, un compte de sa façon où il apparaît que les associés lui doivent 14.107 livres. Ceux-ci font examiner son bilan par trois de leurs collègues les plus en vue, Lotbinière, Pinaud et Perthuis. Des calculs et des « corrections » des trois actionnaires, il ressort que, loin de détenir une créance de 14.107 livres, le trésorier est reliquataire de 20.950 livres envers la compagnie [98]. Cette dernière porte la contestation devant l'intendant, qui lui donne raison et publie une ordonnance condamnant Duplessis à restituer aux associés la somme qu'il leur doit. Duplessis, semble-t-il, s'attendait à ce jugement. Il en appelle de l'intendant au Conseil d'État. Fait significatif, il a l'esprit de signifier son appel à la partie adverse quelque temps seulement avant la fermeture de la navigation, trop tard pour que les actionnaires aient le loisir de faire préparer des copies collationnées de toutes les pièces dont ils auront besoin pour se défendre, ce qui leur ferait courir le

96 AC, C 11A, 24 : 172-172v, Lotbinière à Pontchartrain, 30 octobre 1706; AC, C 11A, 26 : 234v-235, Raudot à Pontchartrain, 13 novembre 1707; AC, B 29 : 117, Pontchartrain à Lotbinière, 30 juin 1707.

97 AC, C 11A, 31 : 269, Martin de Lino à Pontchartrain, 25 octobre 1710.

98 AC, C 11A, 27 : 78-109, « 1706 : Compte que rend a La Compagnie de La Colonie de La Nouvelle france, Georges Regnard Duplessis seul agent et Directeur de lad. Compagnie de La Recette, et Depense par lui faite pendant l'année gbyc six », 7 septembre 1707, et apostilles de Lotbinière, Pinaud et Perthuis.

risque d'une condamnation par défaut si l'intendant n'intervenait pour solliciter un délai d'un an [99].

La Cour savait déjà que le trésorier était fort en arrière dans ses comptes et l'avait prévenu de prendre garde à sa conduite, sans quoi, lui avait précisé Pontchartrain, « vous pourrez vous en repentir [100] ». En 1708, le ministre fera remarquer à Duplessis qu'il eût mieux fait de s'accommoder avec les associés plutôt que d'interjeter appel du jugement de Raudot [101]. La Cour est convaincue, pour l'avoir appris de Riverin, que le trésorier ne fait tant de bruit que pour « faire oublier qu'il doit a la colonie pres de 21.000 livres de reliquat de ses comptes [102] ». Le personnage sent tourner le vent. Pendant que le ministre nomme, à Paris, des arbitres pour élucider l'affaire, Duplessis convainc une assemblée des actionnaires de passer l'éponge sur leur créance, cependant que lui-même abandonnerait la sienne. Il en résulte une « transaction » en vertu de laquelle le trésorier et les associés « se quittent reciproquement des pretentions qu'ils avoient les uns contre les autres ». Tout cela, se récrie Pinaud, est l'effet d'une « cabale ». De son côté, Duplessis ne paraît pas très sûr de son fait, puisqu'il envoie sa femme en France pour obtenir que soit maintenu l'accord intervenu entre lui-même et la compagnie [103]. Par bonheur pour lui, la Cour est lasse des chicanes toujours renaissantes qui déchirent le Canada et, « quoyqu'il y eut beaucoup a dire sur cette Transaction », elle y donne tout de même son approbation, mais non sans faire entendre au trésorier « qu'il Se doit estimer heureux de sortir d'affaire avec Elle a si bon marché [104] ». Duplessis intriguera bien encore, mais on finira par ne plus se donner la peine de répondre à ses mémoires, « n'etant que des verbiages qui ne vont point au fait [105] ». Il s'est discrédité.

[99] AC, C 11A, 26 : 233-234; voir *ibid.*, 196v-199v, Raudot à Pontchartrain, 11 novembre 1707; *Inventaire des ordonnances des intendants de la Nouvelle-France*, I, p. 48, ordonnance du 28 [*i.e.* 27] octobre 1707.

[100] AC, B 29 : 112v, Pontchartrain à Duplessis, 30 juin 1707.

[101] *Ibid.*, 360, *id.* à *id.*, 6 juin 1708.

[102] AC, C 11A, 29 : 202v, Duplessis à Pontchartrain, 6 novembre 1708, et notes en marge.

[103] AC, C 11A, 26 : 251-252v, Mme Duplessis à Pontchartrain, [s.d.]; AC, C 11A, 29 : 355-355v, Pinaud à Riverin, novembre 1708.

[104] RAPQ (1942-1943), p. 413, mémoire du roi, 6 juillet 1709; voir *ibid.*, p. 422, Vaudreuil et Raudot à Pontchartrain, 14 novembre 1709.

[105] AC, C 11A, 33 : 300-301, Pinaud à Pontchartrain, 5 novembre 1712. — Duplessis meurt le 30 octobre 1713 (AC, C 11A, 34 : 303v, Bégon à Pontchartrain, 12 novembre 1714).

Les manigances du trésorier ne sont pas les seuls désagréments qu'essuie la compagnie. La lenteur qu'elle met à déposer son bilan exaspère Pontchartrain, qui ordonne à Raudot d'examiner ses comptes « avec toute la severité possible et de rayer toutes les mauvaises depenses sans aucune complaisance [106] ». C'est que Riverin a convaincu le ministre que la Colonie a gaspillé des sommes fabuleuses. « Fait presque incroiable », les directeurs auraient engagé plus d'un million dans des exploitations qui ont plus que doublé les recettes annuelles de castor, alors que les commissionnaires en avaient sur les bras à ne savoir qu'en faire. Pourquoi toutes ces entreprises ? Parce qu'elles donnaient aux commerçants influents l'occasion de fournir des marchandises de traite et de se les faire payer comptant en lettres de change sur Paris. Et ces messieurs ne se contentaient pas de petits profits : une barrique d'eau-de-vie qui eût coûté cinquante livres si on l'avait transportée de France à la baie d'Hudson était portée à 220 livres sur les comptes dressés à Québec. Trop de Canadiens, s'écrie Riverin, se sont « accoutumés a profiter du desordre Public [107] ». Ces propos n'ont pas de quoi adoucir Pontchartrain. Le roi, déclare-t-il à Vaudreuil et à Raudot, « veut absolument » être remboursé de tout ce que les Canadiens lui doivent; s'il faut en venir à cette extrémité, la Cour déduira du budget de 1708 une somme égale à la dette de la compagnie : il s'agit d'un « recouvrement que Sa Majesté a fort a cœur [108] ». Où les actionnaires trouveront-ils l'argent ? Ils n'ont pas l'intention de puiser dans leurs propres bourses. C'est ce qui explique qu'ils élèvent à leur tour des prétentions contre le fermier du Domaine d'Occident et contre leurs anciens commanditaires [109]. A ces derniers, sous l'inspiration de Duplessis, ils réclament 401.183 livres, chiffre invraisemblable, qui fait sursauter la Cour [110]. Du reste, la compagnie elle-même se ravise et diminue spontanément sa créance de quelque

106 AC, B 29 : 67v-68, Pontchartrain à Raudot, 30 juin 1707.

107 AC, C 11A, 25 : 154v-156v, « Memoire du deputé de la Colonie de Canada presenté au Conseil en 1706, pour faire connoistre les avantages du Traité qu'il venoit de conclure sous le bon plaisir du Roy avec les Srs Neret et Gayot »; *ibid.*, 283-283v, « Compte des Depenses Et Consommations faites par la direction de Quebec pour ses commerces particuliers Et independans de l'affaire des Castors ».

108 RAPQ (1939-1940), p. 357, mémoire du roi, 30 juin 1707.

109 *Ibid.*, p. 388, Vaudreuil et Raudot à Pontchartrain, 15 novembre 1707.

110 AC, C 11A, 29 : 150, Duplessis à Pontchartrain, 12 novembre 1708 et notes en marge.

300.000 livres. Le drame tourne à la comédie. Imperturbable, le ministre n'en nomme pas moins, une fois encore, des arbitres qui, après avoir entendu les deux parties, décident, à la fin de 1708, que les commissionnaires doivent aux Canadiens exactement 4.146 livres [111]. Règlement rapide, favorable, en somme, aux associés, mais décevant en ce qu'il ne leur procure pas l'argent nécessaire pour rembourser l'État. En revanche, les contestations qu'ils engagent avec le Domaine traînent en longueur. Bien qu'elles lui paraissent « mal fondées », Pontchartrain cherche à les accommoder : aux fermiers, qui pourraient exiger 113.150 livres des Canadiens, le ministre propose des arrangements propres à réduire leur créance à 21.220 livres [112].

Le temps passe, le roi attend toujours. En 1713, le ministre, aussi tenace que les Canadiens sont ingénieux, ordonne de retenir quatre sous sur le prix de chaque livre de castor afin d'indemniser peu à peu l'État de ses anciens engagements. Mais il faut tout de suite prendre sur le produit de ce nouveau droit de quoi payer les appointements de Riverin, qui travaille en France, depuis des années, aux affaires des associés [113]. Avec les années, il devient de plus en plus clair que les Canadiens ne se mettront jamais en règle envers le gouvernement métropolitain. Celui-ci, par ailleurs, n'a guère plus de scrupules que les animateurs de la compagnie : il se déleste à sa manière d'une partie des dettes qu'il a lui-même contractées à l'égard du Canada lorsqu'il réduit, en 1714, la monnaie de cartes à la moitié de sa valeur nominale. Trois ans plus tard, le conseil de Marine déclare que le roi fait « don » à la Colonie des 154.617 livres qu'elle lui doit. En même temps qu'un effet de la « protection particulière » du monarque, les administrateurs du pays professent de voir dans ce geste une façon d'atténuer les pertes graves que les Canadiens ont subies dans l'exploitation des postes de traite et dans la régie du Domaine. Du reste, soulignent-ils, « la Compagnie de la Colonie ne subsiste plus depuis le traitté fait avec les Srs Aubert, Neret et Gayot le 10e may 1706 [114] ».

[111] AC, C 11A, 29 : 371, « Memoire sur les pretentions reciproques de la Compagnie de la Colonie de Canada et les Srs du moulin, Mercier et Carlier, anciens commissionnaires de Cette Compagnie », 14 décembre 1708.

[112] AC, C 11A, 34 : 199, « Colonie de Canada ».

[113] *Ibid.*, 30v-31, mémoire du roi, 27 juin 1713.

[114] AC, C 11A, 38 : 60, 61v, Vaudreuil et Bégon au Conseil de Marine, 6 novembre 1717; AC, B 40 : 485, le Conseil de Marine à Vaudreuil et Bégon, 6 juillet 1718; AC, C 11A, 39 : 71-71v, Vaudreuil et Bégon au Conseil de Marine, 10 novembre 1718.

La compagnie s'éclipse, mais la traite demeure. Elle demeure, et avec elle tous les problèmes qu'elle comporte, ainsi qu'Aubert et ses associés ne tardent pas à s'en rendre compte. La législation sévère que, tout de suite après avoir acheté leur privilège, les nouveaux maîtres de la traite obtiennent pour combattre la contrebande donne à croire qu'ils ont pressenti la réaction naturelle des Canadiens devant la forte réduction de prix à laquelle le castor sera désormais sujet. Dès 1707, le gouverneur de Montréal révèle que, bien qu'il y ait eu « vraisemblablement » des arrivages de peaux dans sa ville, il en reste très peu en entrepôt, « le Surplus ayant esté porté aux anglais ». Les Iroquois du Sault se sont faits les intermédiaires de ce trafic clandestin, imités en cela par « toutes Les Nations sauvages de ce Continent [115] ». C'est ce que confirment le Sulpicien de Breslay et le fondateur des Hospitaliers [116]. Toutes les peaux vendues en fraude ne passent cependant pas aux colonies anglaises. On en a découvert des ballots à bord d'un navire à destination de Marseille [117]. On en a retrouvé jusqu'en Hollande et en Italie [118]. La contrebande se généralise au point qu'il ne vient pas 7.000 livres pesant de fourrures, en 1707, au bureau d'Aubert, alors que, c'est de notoriété publique, il s'en recueille, année commune, plus de 60.000 livres [119]. Les plus éclairés des Canadiens savent fort bien que la fraude tourne, en définitive, au désavantage du pays, puisqu'elle bat en brèche le commerce français et occasionne des liaisons dangereuses entre les indigènes et les Anglais [120]. De leur côté, les chefs de la colonie sévissent contre la fraude. Un marchand de Montréal paie 1.500 livres d'amende pour avoir fourni des marchandises de traite à un coureur de bois [121]. Un jour, Vaudreuil pousse la rigueur jusqu'à jeter en prison le père d'un aventurier parti en traite

115 AC, C 11A, 27 : 4-7v, Ramezay à Pontchartrain, 12 novembre 1707.

116 *Ibid.*, 141-142v, Breslay à Pontchartrain, 8 novembre 1707; *ibid.*, 138-141, Charon à Pontchartrain, 1707.

117 AC, C 11A, 27 : 156v-157, Aubert à Pontchartrain, 15 novembre 1707.

118 AC, C 11A, 29 : 195, Aubert à Pontchartrain, 25 juin 1708.

119 *Ibid.*, 388v-390, « Arrest concernant les Interessez en la Compagnie du Castor de Canada », 3 septembre 1708.

120 AC, C 11A, 27 : 123-128, Charon, « Memoire ou l'on propose à la cour les moyens de retablir le commerce avec les Sauvages de *Canada* », 1707; *ibid.*, 74-77v, Martin de Lino, « Observations », 10 juin 1707.

121 AC, C 11A, 26 : 216-216v, Raudot à Pontchartrain, 11 novembre 1707.

du côté d'Albany afin d'obliger le malheureux à « representer » son fils [122].

Rien n'y fait. Raudot a beau publier « plusieurs ordonnances », le commerce étranger, reconnaît Aubert, ne s'en trouve guère dérangé. Les pouvoirs publics restent impuissants devant les alliés indigènes, qui se prêtent à la contrebande sans aucune retenue. Et « il est certain que, par le moyen des Sauvages, les françois continueront de faire passer chez les anglois tout le castor qu'ils auront [123] ». Non pas que les Indiens soient insaisissables : ils ne se soucient même pas de dissimuler leur manège. Les Iroquois troquent « publiquement » à Montréal des marchandises qu'ils se procurent dans le New-York, après quoi ils emportent à Albany les fourrures que cette opération leur a values [124]. Les fonctionnaires supérieurs osent à peine intervenir, de peur d'aliéner à la cause française « nos plus affidés sauvages ». C'est que les indigènes qui font au Canada les affaires des New-Yorkais sont les mêmes qui vont ensuite massacrer des colons en Nouvelle-Angleterre. Trop de sévérité risquerait de les jeter dans les bras de l'ennemi. Il n'y aurait qu'un moyen de mettre fin au trafic interdit, ce serait de hausser le prix du castor. Comment espérer que les Anglais ne recueillent pas la plus grande partie des fourrures canadiennes, alors qu'ils en donnent un prix deux fois plus élevé que le prix payé par la compagnie française [125] ? Impressionné par ce raisonnement, Pontchartrain conseille aux concessionnaires de la traite de se montrer plus généreux [126].

C'est beau à dire, mais malaisé à faire. Aubert, Néret et Gayot plient déjà sous le poids de l'affaire dont ils se sont chargés. Incapables d'honorer leurs engagements, ils sollicitent du Conseil d'État un arrêt les mettant pour trois ans à couvert des poursuites et des saisies de leurs créanciers; le haut tribunal y consent pour éviter « un notable préjudice à la Colonie de Canada, qui ne peut se soûtenir sans la continuation de ce Commerce ». Cependant, comme cette mesure de

122 RAPQ (1939-1940), p. 360, mémoire du roi, 30 juin 1707.
123 AC, C 11A, 29 : 257v-258, Aubert à Pontchartrain, 17 novembre 1708.
124 *Ibid.*, 259, Martin de Lino à Pontchartrain, 15 novembre 1708; *ibid.*, 3, Ramezay à Pontchartrain, 1708.
125 RAPQ (1939-1940), p. 433, Vaudreuil à Pontchartrain, 5 novembre 1708; AC, C 11A, 28 : 256v, 265v-266, Raudot à Pontchartrain, 23 octobre 1708.
126 AC, B 29 : 299v, Pontchartrain à Riverin, 3 juin 1708; *ibid.*, 300v-301, Pontchartrain aux agents de la traite, 3 juin 1708.

protection n'est pas sans entamer leur crédit, les concessionnaires du monopole doivent remettre à la société Dumoulin et Mercier, « cy devant commissionnaires de la Colonie, bons et Riches Negocians de Paris », la régie de toutes leurs opérations commerciales, à commencer du 1er janvier 1710. En somme, la compagnie Aubert doit se livrer aux anciens commanditaires des Canadiens. Elle aussi évoque la masse de castors invendables qu'elle a sur les bras pour arguer que sa position est solide, malgré l'incapacité où elle se trouve de payer ses dettes. Elle aussi doit convenir de limiter « à la quantité [...] de cinquante a soixante milliers pesant au plus » les peaux qu'elle achètera du Canada. Elle aussi se voit forcée de reconnaître que la guerre entrave son commerce. Elle aussi finit par avouer que, faute de capitaux, elle s'est soutenue à coups d'emprunts contractés « a des conditions si dures » que les intérêts mangent ses profits [127]. En apprenant la véritable situation de l'entreprise d'Aubert, le ministre de la Marine écrit au négociant : « Je sçay que le malheur de cette affaire vient en partie de l'avidité des usuriers, mais je ne puis me dispenser de vous dire que je n'aurois jamais pensé que vous et vos associez fussiez entrés dans une affaire dans laquelle il y avoit plus de 1.800 M livres a payer sans aucuns fonds de votre part [128]. » On dirait que Pontchartrain s'adresse aux directeurs de Québec. Ce n'est pas tout. Les difficultés qui s'élèvent entre Aubert et ses commanditaires sont la répétition de celles qui avaient surgi entre ces derniers et les Canadiens. Aubert se plaint qu'on le dépouille de ses droits, qu'on effectue des ventes sans le consulter et qu'on le « sacrifie a des ressentiments ou a des Jalousies peu raisonnables [129] ». De même qu'ils avaient naguère exigé que Québec mît fin aux envois de castor gras, les commanditaires expriment leur volonté de n'en plus accepter d'Aubert à compter de 1712, alors que le négociant d'Amsterdam s'était engagé à en recevoir précisément à partir de cette date. En revanche, les financiers parisiens portent de 30 à 34 sous le prix du castor sec [130].

127 AC, C 11A, 30 : 479-480v, « Extrait des registres du Conseil d'Estat », 1er juillet 1709; AC, B 33: 101v-102v, « Memoire pour servir d'Instruction au sr Begon », 7 juillet 1711.

128 AC, B 30 : 128v, Pontchartrain à Aubert, 17 juin 1709.

129 AC, C 11A, 31 : 298-299, Aubert à Pontchartrain, 27 novembre 1710.

130 AC, B 33 : 103; AC, C 11A, 33 : 292v, Riverin à Pontchartrain, 23 mai 1712.

Dumoulin et Mercier sont en retard sur les événements s'ils craignent encore de voir affluer en France des quantités excessives de fourrures canadiennes. Le commerce étranger dévaste maintenant le marché de la colonie. En 1708, des Iroquois en liaison d'affaires avec les marchands d'Albany troquent durant cinq jours, en plein Montréal, des marchandises anglaises pour du castor évidemment destiné au New-York; Vaudreuil ferme les yeux [131]. L'année suivante, le gouvernement français décrète contre les contrebandiers des peines plus sévères que jamais [132]. Les fourrures n'en continuent pas moins de passer de Montréal à « Orange [133] ». En 1710, voici qu'un incident vient aggraver une situation déjà assez gâtée. Dans la crainte que les commissionnaires ne refusent d'honorer les lettres de change tirées sur la compagnie du castor, les commerçants de La Rochelle demandent à leurs correspondants canadiens de ne pas confier leurs fourrures aux commis d'Aubert et même de s'opposer à l'embarquement des peaux recueillies l'automne précédent; pour prévenir le « désordre », il faut que Pontchartrain intervienne, avec la promesse de faire acquitter les traites anciennes et nouvelles « de maniere dont tout le monde sera content [134] ».

Avec les années, la pratique du trafic interlope rend les indigènes de plus en plus difficiles. Gagnés aux produits anglais, ils ne veulent plus de couvertures ni de draps fabriqués en France. Ils expriment leurs préférences de façon si catégorique que l'intendant va jusqu'à proposer au ministre d'autoriser l'importation de marchandises anglaises au Canada, « tolérance » que la Cour refuse [135]. Ce n'est pas seulement la qualité inférieure des produits français qui rebute les sauvages, c'est aussi leur prix trop élevé. Le seul moyen, réfléchit-on, de porter une concurrence efficace au commerce étranger serait de donner à un nombre déterminé de trafiquants canadiens la permission d'aller faire la traite à Michilimakinac : si les Canadiens ne vont pas au-devant des Indiens, ceux-ci fréquenteront les comptoirs britanniques,

131 AC, C 11A, 30 : 277v-278v, Raudot à Pontchartrain, 14 novembre 1709.
132 *Ibid.*, 475-476v, « Ordonnance du Roy portant deffense de porter du Castor dans les Colonies Angloises », 6 juillet 1709.
133 AC, C 11A, 31 : 273v, Martin de Lino, « Memoire Pour le Retablissement du Commerce de Canada ».
134 AC, B 32 : 120-120v, Pontchartrain à Raudot, 7 juin 1710.
135 AC, B 33 : 116-116v, Pontchartrain à Raudot, 7 juillet 1711.

« au lieu que s'ils trouvoient leurs besoins sous leur main, ils les prendroient a quelques prix que ce fussent ». C'est là, au fond, demander le rétablissement des congés de traite, mesure à laquelle la Cour ne se résigne pas « pour le present [136] ». En 1712, Bégon aura une autre idée : que le gouvernement français expédie à Québec, aux frais du roi, pour quarante à cinquante mille livres d'articles propres à la traite; l'État les débiterait à bon compte, de manière à provoquer une baisse générale du prix de ces marchandises [137]. Ce serait là une façon indirecte de subventionner la traite. Dans quel état ce grand commerce n'est-il pas tombé !

En 1712 encore, la compagnie du castor estime si confuse la situation de ses affaires au Canada qu'elle éprouve le besoin d'envoyer sur les lieux un agent chargé de recueillir des renseignements précis. Il s'agit de Nicolas Lanoullier, qui fera plus tard parler de lui; pour l'instant, il se contente de procéder à une enquête assez sommaire [138]. Sur les entrefaites, Aubert meurt. Néret et Gayot avaient déjà engagé avec les commissionnaires des négociations en vue d'un nouveau contrat. De son côté, Gayot croit que son intérêt et celui de ses créanciers lui commandent de se soustraire à la tutelle des commanditaires de la traite et de reprendre la gestion de ses propres affaires; pour se libérer, il lui faut des capitaux : il fait intervenir un autre financier, Cadet, qui lui en procure [139]. En France aussi bien qu'au Canada, le commerce des fourrures se complique de difficultés sans fin.

En 1713, Vaudreuil et Bégon font le point. La contrebande, ils le reconnaissent, est florissante. « Les françois de concert avec les anglois se servent du ministere des sauvages pour porter ouvertement du castor de Montreal a Orange. » Il en ira ainsi, malgré toutes les défenses, aussi longtemps qu'il restera impossible de faire accepter aux indigènes des marchandises de troc fabriquées en France. Mais comment regagner la clientèle indienne ? Le problème qu'il faudrait d'abord résoudre, on s'en rend bien compte, en est un de prix. La cherté des

136 AC, C 11A, 31 : 174v, Aigremont à Pontchartrain, 18 octobre 1710; AC, C 11A, 32 : 213v, Vaudreuil à Pontchartrain, 28 octobre et 8 novembre 1711 et notes en marge.

137 AC, C 11A, 33 : 126-126v, Bégon à Pontchartrain, 12 novembre 1712.

138 *Ibid.*, 140v-141, *id.* à *id.*, 12 novembre 1712.

139 AC, C 11A, 33 : 292-292v, Riverin à Pontchartrain, 23 mai 1712; AC, C 11A, 34 : 154-154v, Gayot à Pontchartrain, 22 janvier 1713.

marchandises françaises rebute les sauvages plus encore que leur mauvaise qualité. Les Anglais réussissent à vendre leurs produits « à plus de moitié meilleur marché » que les Français. A quoi tient un tel écart ? A ce que les Canadiens paient eux-mêmes plus cher ce qu'ils tirent de leur métropole que les New-Yorkais ne paient ce qu'ils importent des Îles britanniques. Serait-ce là une conséquence de l'orientation qu'a prise l'industrie française, équipée pour la fabrication d'articles de luxe, alors que, déjà, l'industrie anglaise s'appliquerait davantage à produire des objets de consommation courante ? Cette explication peut comporter une part de vérité, mais elle ne va pas assez loin. Considérée comme déterminante, elle laisserait d'ailleurs subsister un problème insoluble : comment concevoir, dans ce contexte, que les Canadiens aient été capables, avant 1700 et même un peu après, d'acheter, en échange de marchandises françaises, assez de castor pour en saturer les marchés européens ? La cherté excessive des produits manufacturés en France provient beaucoup moins du caractère de l'industrie métropolitaine que de la perturbation soudaine et profonde qui détraque, au Canada même, tout le régime des prix. La colonie traverse alors la pire crise monétaire qu'elle ait connue. Ses fournisseurs français lui vendent très cher tout ce qu'ils lui expédient parce qu'ils ne peuvent recevoir, en retour de leurs envois, que des lettres de change sur lesquelles il y a toujours une perte certaine. Le négoce, prévoient les administrateurs coloniaux, ne se rétablira que lorsque le ministère de la Marine se retrouvera en mesure d'acquitter les traites tirées sur lui de Québec, ce qu'il n'y a lieu d'espérer « qu'apres quelques années de paix ». En attendant, la colonie se sait « en danger de perir si les affaires restent dans l'estat ou elles sont [140] ».

CONCLUSION.

Dans les quinze premières années du XVIIIe siècle, l'économie canadienne subit des dérangements d'une extrême gravité par suite de l'effondrement du commerce du castor. Ce trafic essentiel au développement de la colonie ne peut échapper aux conséquences fatales d'une pléthore de fourrures provoquée par une traite déréglée et aggravée

[140] AC, C 11A, 34 : 9v-13, Vaudreuil et Bégon à Pontchartrain, 15 novembre 1713.

par la conjoncture d'une guerre malheureuse. Tel semble bien être le fait capital de cette crise. Et c'est ce qu'il importe de souligner avec force, parce que l'entrée en scène de la Compagnie de la Colonie risque de détourner l'attention du nœud du problème, pour la reporter sur un épisode important en lui-même, certes, mais secondaire sur le plan des causes. En d'autres termes, la formation de la compagnie coloniale n'est pas à l'origine de la commotion profonde qu'éprouve le commerce des fourrures; tout au plus en a-t-elle hâté les manifestations en raison d'une pénurie de capitaux qui empêche les associés d'absorber des pertes immédiates et tout de suite considérables.

Il ne s'ensuit pourtant pas que la brève aventure de cette entreprise soit dépourvue de signification. Le simple fait que la société soit parvenue à se constituer indique sans aucun doute que les Canadiens de l'époque possèdent un sens réel de l'organisation collective, ont le goût du commerce et témoignent d'une maturité naissante. D'autre part, l'inexpérience qu'ils trahissent — dans des circonstances qui dérouteront, il est vrai, des financiers bien plus rompus aux grandes affaires qu'ils ne le sont eux-mêmes — démontre que leurs réflexes sont conditionnés par les limites d'une collectivité coloniale, dotée de ressources encore insuffisantes et trop peu évoluée pour assumer de grandes responsabilités sans le soutien et la direction de la métropole. L'histoire de la compagnie permet encore de préciser le dessin de l'armature économique du Canada et d'observer la place que les divers éléments de sa population occupent dans sa structure sociale. Elle nous met à même de constater l'existence de tout un écheveau de rapports entre la métropole et la colonie, entre la politique et les affaires, entre le commerce et la diplomatie indigène, entre le trafic et le crédit public, entre les marchés européens et le marché local, entre la guerre et l'argent. Elle contribue enfin à montrer que tout se tient dans la vie d'un groupe humain.

Guy Frégault,
Université d'Ottawa.

Madame de Staël et Roederer
avec des documents inédits

Il n'existe pas encore d'ouvrages d'ensemble sur Rœderer, qui fut pourtant un homme politique important de la fin du XVIIIe siècle et de l'Empire [1]. Ses activités furent si diverses et sa curiosité si universelle qu'il faudrait plutôt restreindre les limites du sujet, que les étendre. Né à Metz, le 15 février 1754, en 1789 il fut élu député aux États généraux par le tiers état de sa ville natale. Nommé en 1791 procureur général syndic du département de la Seine, il fit son possible pour sauver le roi. La Commune de Paris ne le lui pardonna pas et il cessa d'écrire dans les journaux jusqu'à la chute de Robespierre. Puis, avec une grande liberté, il recommença d'orienter l'opinion publique dans *Le Journal de Paris*. En juin 1796, il entra à l'Institut. Il se tut encore une fois après le 13 vendémiaire et échappa de justesse aux proscriptions du 18 fructidor. Il joua un rôle de premier plan durant le coup d'état du 18 brumaire. Désormais, on le vit aux côtés de Bonaparte : nommé, le 24 décembre 1799, conseiller d'État et président de la section de l'Intérieur, en 1802, directeur de l'Instruction publique, il tomba, la même année, dans une demi-disgrâce, lorsque Bonaparte le plaça au sénat. De 1806 à 1808, il administra les finances du royaume de Naples et obtint, en 1809, la dignité de comte d'Empire. En 1810, il fut ministre secrétaire d'État du grand-duché de Berg. Durant les Cent-Jours, il se rallia à Napoléon qui le nomma pair de France : cette fidélité lui mérita la disgrâce durant la seconde Restauration. Il put désormais dans sa belle propriété de Bois-Roussel consacrer ses loisirs de grand lettré à des travaux d'érudition et à des pièces de théâtre. Sous le règne de Louis-Philippe, il redevint pair de France et, malgré son âge, reprit ses activités politiques que la mort interrompit en 1835.

[1] Sur Rœderer, voir SAINTE-BEUVE, *Rœderer*, dans *Causeries du Lundi*, Paris, Garnier, [sans date], t. VIII, p. 325-393; Charles SCHMIDT, *Le Grand-Duché de Berg*, Paris, Alcan, 1905, 528 p.; Jacques RAMBAUD, *Naples sous Joseph Bonaparte*, Paris, Plon, 1911, 576 p.; René DOLLOT, *Stendhal et le comte Rœderer*, dans *Le Divan*, Paris, juin 1937, p. 169-186.

Il était normal que madame de Staël entrât en relations avec cet homme public. Ils se connaissaient sans doute dès 1790, car en 1796, Rœderer, dans une copie d'une lettre à madame de Staël, rapporta un propos qu'elle avait tenu six ans plus tôt, en sa présence [2]. Rœderer ne pouvait ne point parler de ses œuvres dans *Le Journal de Paris*. Dans un compte rendu ou plutôt un résumé des *Réflexions sur la Paix*, les 5, 6 et 7 juin 1795 [3], il prit la défense de l'ambassadrice, encore assez mal vue des pouvoirs, et qui avait regagné Paris, au moment où la France avait renoué des relations diplomatiques avec la Suède.

> Pour satisfaire notre propre défiance, nous avons relu plusieurs fois son ouvrage, en nous faisant à chaque page ces deux questions : Madame de Staël désire-t-elle la république ? et désire-t-elle la paix ?
>
> Il nous a paru clairement qu'elle voulait l'une et l'autre [4].

Madame de Staël dut savoir gré à Rœderer d'un accueil aussi cordial. Elle ne demeura pas longtemps en France. Assez compromise, vers la fin de 1795 elle retourna en Suisse et ne revint à Paris qu'au printemps de 1797.

En 1796 [5], madame de Staël félicita Rœderer d'un essai intitulé *Des institutions funéraires* où, en disciple des encyclopédistes, il montrait que la croyance en l'immortalité de l'âme n'est qu'une illusion. Peu religieuse à cette époque, elle lui écrivit : « Il y a une analyse du besoin de l'immortalité que j'ai craint de trouver vraie [6]. » Cependant, cette lettre, on sent qu'elle l'a écrite, moins pour féliciter Rœderer, que pour lui reprocher de n'avoir pas loué suffisamment son père. Pouvait-on comparer le noble style de monsieur Necker à celui de ce petit écrivain Thomas que madame Necker avait protégé ? Dans *Le Journal de Paris* du 26 juillet 1796, Rœderer avait publié une critique d'un *Recueil d'opuscules philosophiques et littéraires* [7] qui

[2] RŒDERER, *Œuvres*, Paris, Firmin-Didot, t. VIII, p. 649.

[3] *Œuvres*, t. V, p. 81-86.

[4] *Œuvres*, t. V, p. 85.

[5] Rœderer date cette lettre du mois d'août 1796. L'article en question parut le 21 octobre 1796 (*Œuvres*, t. V, p. 158-162), dans le *Journal d'Economie publique*, périodique fondé et dirigé par Rœderer. Il parut également à Paris, chez Mathey, sans doute avant.

[6] *Œuvres*, t. VIII, p. 647.

[7] *Œuvres*, t. V, p. 199-200.

contenait, entre autres, des œuvres de Necker et de Thomas. Mais de comparaison, nulle trace, à moins qu'il ne s'agisse d'une autre critique ou d'un jugement que Rœderer aurait fait dans une lettre à madame de Staël. Elle lui reprocha, en outre, de n'avoir pas honoré, dans les journaux, la mémoire de François de Pange qu'elle avait aimé et, en auteur soucieux du succès de ses livres, elle ajouta : « Vous recevrez dans peu un ouvrage de moi, pour lequel je vous demande votre appui. »

Rœderer, sans tarder, parla de François de Pange dans *Le Journal d'Économie publique* du 16 septembre 1796 [8]. Grâce à un brouillon [9], nous pouvons connaître sa réponse, aussi adroite que spirituelle, à la lettre de madame de Staël. Des restrictions, des formules enveloppées lui permettent de dire une vérité assez dure : « En un mot M. Necker, en administration, rapporte tout à la réalité; en politique, tout aux illusions. »

La fille de Necker aurait pu être blessée, mais elle se jugea satisfaite [10].

D'ailleurs, Rœderer, dans *Le Journal d'Économie publique*, à la fin de 1796, en janvier et en avril 1797, fit paraître un « extrait » du livre de Necker sur *La Révolution française*, où les réserves sont nettement moins nombreuses que les éloges [11]. Néanmoins, madame de Staël lui reprocha d'avoir publié un article du comte Adrien de Lezay-Marnesia, dont le début lui semblait aussi maladroit qu'impolitique. S'agit-il de cet essai intitulé *Analyse des actes de l'autorité publique* et qui parut le 16 septembre 1796 dans *Le Journal d'Économie publique* ? Lezay y parlait des élections qui devaient avoir lieu six mois plus tard et demandait au Directoire de veiller sur leur légalité, même si elles risquaient de transformer la représentation.

La prudence ne fut jamais la vertu principale de madame de Staël. Voici pourtant ce que Lezay écrivait à celle-ci, dans une lettre du 18 brumaire :

> Rœderer me mande que mon article sur les causes [... [12]] vous aurait fait sauter d'effroi. Je pense qu'il ne vous a pas bien compris, car qu'est-

8 *Œuvres*, t. IV, p. 194-196.
9 Cette lettre est au château de Broglie. Nous n'en possédons point de copie.
10 Lettre du 1er octobre 1796 (*Œuvres*, t. VIII, p. 649-651).
11 Rœderer, *Œuvres*, t. IV, p. 560-590.
12 Mot illisible.

ce que cet article sinon une traduction en mots de la conscience publique et de celle des *Conventionnels* [13].

Ce gentilhomme intelligent et cultivé [14] était l'ami commun de madame de Staël et de Rœderer, comme le prouvent ses lettres inédites à ceux-ci. Si madame de Staël jugea Lezay téméraire, Rœderer, de son côté, avait ramené le jeune écrivain à plus de modération. Dans une lettre du 10 août 1795, Lezay le remercia d'avoir corrigé un de ses articles où il attaquait Sieyès. Cet article, intitulé *Sur le jury constitutionnaire de Sieyès*, parut dans *Le Journal de Paris*, les 9 et 10 août 1795.

J'espère un jour être bien connu de vous, du moins n'épargnerai-je rien pour mériter de l'être, et alors vous saurez combien mon amour-propre est plus enflé par la censure amicale d'un homme éclairé, que par les applaudissements inconsidérés et par là même insignifiants du vulgaire.

Toutes vos observations sur mon écrit m'ont frappé, il en est surtout une dont je sens toute l'importance; la petitesse qu'il y a d'attaquer un homme avec des personnalités, le vernis de partialité qui en résulte, et l'immoralité qu'il y a de le mortifier publiquement pour le seul plaisir de le mortifier.

J'ose vous assurer que je suis tellement pénétré de ce que vous me dites là-dessus, que si vous n'aviez eu la bonté de supprimer de mon écrit cette partie honteuse, j'en aurais fait amende honorable dans le journal [15].

Dans sa lettre du 1er octobre, madame de Staël informa Rœderer du plaisir que son père avait goûté en lisant la critique du livre de madame Necker sur le divorce, critique que Rœderer publia dans *Le Journal d'Économie publique*, les 6 et 16 septembre et le 1er octobre 1796 [16]. Cette étude, d'un ton bienveillant, démolit pourtant les opinions de madame Necker sur le divorce. Rœderer soutenait des idées plus avancées : « Le divorce doit être possible, mais difficile. » Dans un article du *Journal de Paris*, du 14 novembre 1795 et intitulé *Des véritables moyens de terminer la Révolution* [17], il avait parlé du livre de madame Necker d'une manière moins précise et beaucoup plus louangeuse.

13 Inédit (archives du château de Coppet, d'après une copie transmise par madame la comtesse Le Marois).

14 Sur Lezay, voir le comte Egon VON WESTERHOLT, *Lezay Marnesia Sohn der Aufklärung und Präfekt Napoleons*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1958, 241 p.

15 Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 11.

16 *Œuvres*, t. V, p. 129-140.

17 *Œuvres*, t. V, p. 140-142.

Enfin madame de Staël, à ce moment sur les rives du Léman, lui demanda de la présenter dans un article sur l'*Influence des Passions*, comme « Française de naissance, de résidence, de propriété, d'habitudes, de patriotisme ».

Faut-il croire que madame de Staël fut blessée par la lenteur de Rœderer ? Car il y eut un froid. Il semblerait plutôt que Constant avait attribué à Rœderer des propos peu agréables et qui avaient mécontenté madame de Staël. C'est du moins ce qu'affirme une lettre malheureusement non datée de madame Lezay à madame de Staël.

> C'est Benjamin, Madame, qui a inventé les calomnies qui se sont dites chez vous et que vous répétates aussitôt, devant toutes les personnes qui avaient dîné chez vous. Je n'ai pas voulu nommer Benjamin à mon mari à cause des suites à craindre. Vous aurez la bonté de dire demain à mon mari que ce n'est pas *Rœderer* mais un autre qui a tenu ses affreux propos. J'espère que pouvant finir cela aussi simplement, vous voudrez bien ne pas vous y refuser.
>
> Je suis Madame votre très humble et très obéissante servante.
>
> F. Canisy Lezay.
>
> Je ne reçois pas de lettres que mon mari ne les ouvre indifférament et je vous prie d'éviter qu'il puisse voir le nom de Benjamin [18].

Madame de Staël écrivit à Lezay une lettre que ce dernier transmit à Rœderer, de sorte que tout s'arrangea.

Le 5 novembre 1796, l'auteur de l'*Influence des Passions* reprocha à Rœderer son silence persistant. Deux semaines plus tard, le 22 novembre 1796, une courte critique parut dans *Le Journal de Paris* [19]. Après un résumé assez banal, Rœderer nous apprend que madame de Staël est « jeune, riche et *française* », qu'elle a été intéressée aux événements de la Révolution par toutes les fibres de son être. L'auteur ne discute pas la nationalité pourtant très imprécise de madame de Staël. La conclusion qui froisse l'écrivain et flatte l'exilée est assez amusante : « Il nous reste à parler du style. Le talent d'écrire brille de toutes parts dans cet ouvrage, mais partout aussi on y rencontre de l'incorrection. La composition et la première édition d'un tel ouvrage ne pouvaient être mieux faites qu'en Suisse. C'est à Paris que les amis du goût et de la philosophie sollicitent l'auteur de faire la seconde [20]. »

[18] Inédit (archives du château de Coppet, d'après une copie transmise par madame la comtesse Le Marois).

[19] Rœderer, *Œuvres*, t. IV, p. 470-472.

[20] *Œuvres*, t. IV, p. 472.

On a prétendu que ces remarques facilitèrent le retour de madame de Staël [21]. Encore faut-il ne pas oublier que Rœderer était assez mal vu du Directoire. Auparavant, Rœderer s'était expliqué plus franchement et, dans une lettre, s'était plaint du style de madame de Staël. Elle lui répondit pour se défendre : « Qu'entend-on par le style ? N'est-ce pas le coloris et le mouvement des idées ? Or trouvez-vous que je manque ou d'éloquence, ou de sensibilité, ou d'imagination [22] ? » Si le style doit posséder le coloris et le mouvement, il est assez remarquable que la lucidité de madame de Staël l'empêcha de parler du coloris de son style. Elle savait que Rœderer était un écrivain pur et scrupuleux, c'est pourquoi elle l'engagea à lui envoyer un exemplaire de son ouvrage avec des corrections. Elle le pria d'écrire un article dans *Le Journal de Paris* et un autre, plus détaillé, dans *Le Journal d'Économie publique.* Elle ajouta, non sans naïveté : « S'il se peut, le lendemain du jour où vous recevrez cette lettre, louez-moi tout bonnement dans le journal. » Le jour même où elle écrivit cette lettre, l'article de Rœderer paraissait dans *Le Journal de Paris,* tandis que dans *Le Journal d'Économie publique,* elle put lire une étude du même auteur [23].

Cet essai, fort long, comprend surtout un résumé de l'œuvre : des passages entre guillemets sont le plus souvent des extraits de madame de Staël corrigés et traduits, si l'on peut dire. « Forcés très souvent, écrit Rœderer, de l'étudier pour la comprendre, nous avons cru devoir quelquefois la traduire pour épargner la même peine à nos lecteurs [24]. »

Voici l'un en face de l'autre un texte de madame de Staël tiré du chapitre *De l'étude* et la « traduction » de Rœderer. Il est bien évident que celle-ci n'est pas très fidèle. Madame de Staël savait mal l'anglais, mais elle n'emploie pas moins un anglicisme : « exertion », que Rœderer a voulu éviter. Littré ne note ce mot que dans son supplément et signale un emploi qui date de 1868.

21 Chapuisat, *Madame de Staël et la Police,* Genève, Kundig, 1910, p. 31.

22 Rœderer, *Œuvres,* t. VIII, p. 652.

23 30 nov., 10 et 20 déc. 1796, et 9 janv. 1797 (*Œuvres,* t. IV, p. 473-495).

24 *Œuvres,* t. IV, p. 493.

Madame de Staël

Soit qu'on lise, soit qu'on écrive, l'esprit fait un travail qui lui donne à chaque instant le sentiment de sa justesse ou de son étendue [...]. C'est surtout en combinant, en developpant des idées abstraites, en portant son esprit chaque jour au-delà du terme de la veille, que la conscience de son existence morale devient un sentiment heureux et vif; et quand une sorte de lassitude succéderait à cette exertion de soi-même, ce serait aux plaisirs simples, au sommeil de la pensée, au repos enfin, mais non aux peines de cœur, que la fatigue du travail nous livrerait [25].

Rœderer

L'étude fait éprouver à l'esprit le sentiment de sa justesse ou de son étendue, et, reculant chaque jour les limites où il était renfermé la veille, elle lui donne un sentiment vif de bonheur. La lassitude même qui suit les fortes occupations de l'esprit est un état doux qui dispose à un genre de repos inconnu aux hommes occupés d'autres travaux, à un repos dont l'âme a le sentiment, ou plutôt goûte la volupté, au lieu d'en être engourdie [26].

Après ce résumé de l'œuvre, l'auteur fait les plus grandes réserves sur le style qu'il juge obscur et incorrect. Sa critique du fond est presque aussi sévère. Rœderer ne comprend pas qu'on érige le bonheur en absolu et qu'on le place dans une seule passion. Le système qui juge les passions indépendantes de notre volonté lui paraît immoral. En outre, madame de Staël ne sait pas construire un livre et il dit avec humour qu'elle « a plus d'esprit qu'elle n'en peut mener [27] ». Si elle pèche par esprit de système, il ne lui reconnaît pas pour autant un esprit ordonné. Toutefois son amour pour la république paraît à Rœderer si peu discutable qu'il la range parmi les citoyens qui ont bien mérité de la patrie. En somme, bien loin de la louer « tout bonnement », il s'exprime en toute liberté, mais sans persiflage. Cette critique ne dut pas plaire beaucoup à madame de Staël qui, toutefois, dans une lettre du 29 janvier 1797, se jugea satisfaite [28].

Puis elle lui écrivit quelques billets pour réchauffer les sentiments républicains de son ami. Elle devait se douter que Rœderer était las du Directoire. Elle le pria de parler du livre de Constant, *Des Réactions politiques.* Enfin, le 29 avril 1797, parut dans *Le Journal d'Économie publique* une critique impitoyable. « Benjamin Constant, dit Rœderer, est si heureux dans ses derniers chapitres que ses amis

25 Madame de Staël, *De l'Influence des Passions,* Lausanne, Jean Mouret, 1796, p. 318-319.
26 Rœderer, *Œuvres,* t. IV, p. 488.
27 *Œuvres,* t. IV, p. 493.
28 *Œuvres,* t. VIII, p. 653.

devraient lui conseiller de n'en faire jamais d'autres [29]. » Rœderer s'exprimait sans ménagement, car il ne pouvait supporter que l'on muselât la presse et que l'on jetât du discrédit sur les journalistes de l'opposition, lorsque ceux-ci étaient estimables.

Madame de Staël, à ce moment revenue à Paris, paraît avoir peu goûté cet article. Il existe, dans les archives du château de Broglie, un fragment d'une lettre du 1er prairial, que l'on peut croire du 20 mai 1797. Rœderer estimait qu'il pouvait en toute justice attaquer Constant, quoi que madame de Staël pût en penser. Il semble que cette lettre fût destinée à Lezay et que ce dernier, pour disculper son ami, en transmît un fragment à l'amante susceptible.

> ... Et cela étant je prends la liberté de lui demander comment n'ayant pas eu la bonté d'empêcher que Benjamin n'attaquat, elle peut me faire un reproche de m'être deffendu ! Je sais bien qu'il y a différens degrés dans l'amitié; je conçois bien celle qui éprouve les aggressions gratuites; mais j'éprouve quelques difficultés à comprendre celle qui s'offense de la deffensive la plus mesurée. Je m'en raporte à Benjamin; je crois que nous sommes maintenant sans humeur l'un contre l'autre, aussi je n'ai aucune raison de récuser mes jugemens. S'il dit que vous avez eu besoin d'indulgence pour me pardonner la réponse que je lui ai faite, et s'il ne rit pas de me voir amnistié pour cette faute la, je veux la mettre au rang des nombreux péchés que j'ai encore à expier. Au reste il doit trouver fort doux que vous l'aimiez assez pour croire que j'aye dû sous peine de manquement envers vous baiser la verge avec laquelle il m'en a donné sur les doigts, et son amour propre même me sera favorable comme sa justice.
>
> Voilà une bien longue lettre; elle prouve neanmoins deux choses, c'est que j'ai à cœur de n'avoir point de tort envers vous, et de ne pas vous laisser l'idée que j'en aye eu. Le fait est que si j'ai jamais cessé d'aimer quelqu'un ce n'est pas vous, et que ce n'est personne qui approche de vous par le cœur et par l'esprit. On peut bien faire la guerre aux épigrammes quand on ne sait pas faire faire les épigrammes et aux gaietés piquantes quand on n'est ni gai ni piquant. C'est mon histoire, je vous demande indulgence sur ce seul point; mais je la récuse absolument et obstinément lorsque vous l'étendez aux choses qui touchent à l'attachement que je vous dois et que j'ai très profondément pour vous.
>
> Rœderer.
>
> Ce 1r prairial [30].

29 *Œuvres*, t. V, p. 10. Voir Pierre Kohler, *Madame de Staël et la Suisse*, Lausanne, Payot, 1916, p. 231-232.

30 Inédit (archives du château de Broglie, d'après une copie transmise par madame la comtesse de Pange).

Madame de Staël ne garda pas rancune à Rœderer et tint à le voir le plus souvent possible. Il n'acceptait pas toujours ses invitations. Benjamin Constant écrivit une autre brochure, *De la force du gouvernement actuel de la France*, que Rœderer, cette fois-ci, critiqua sans passion dans *Le Journal de Paris* du 11 juin 1797 [31].

Vers la fin de l'an V, le 19 septembre 1797, madame de Staël écrivit à Rœderer et lui envoya une lettre pour Adrien Lezay. Le lendemain, Rœderer, homme sensible malgré un extérieur un peu froid, répondit à son amie en ces termes émouvants :

A Madame de Stael à Ormesson

Grand merci Madame, de la lettre que vous m'envoyez pour Adrien. Je la lui fais passer par ce courrier. J'ai bien pleuré de celle qu'il m'a écritte en m'envoyant le billet que je vous ai fait passer. Je vous assure que vous ne connaissez que bien peu cet excellent jeune homme. Il n'y a rien au dessus de son âme, de son caractère et de son esprit. S'il a l'air commun c'est dans les petites choses et parce qu'elles ne sont pour lui que des petites choses. Etre trop distingué dans la vie commune c'est prouver qu'on lui a donné plus d'importance qu'elle n'en mérite. Nous nous aimons tous deux, et beaucoup, et c'est une preuve que nous ne sommes pas trop communs (ceci est un [sic] épigramme contre ceux qui ne vous aiment pas et point contre vous). Je compte m'en aller aussi bientôt, mais pas si loin, et seulement dans le départ. de la Meurthe. Je n'ai pas reçu de billet de vous depuis les dernières fois que j'ai eu l'honneur de vous voir. Il a été un moment où j'ai été bien aise de ne pas voir de votre écriture; j'en ai conclu que je n'avois rien à craindre au moins du gouvernement. Conservez-moi un peu de souvenir et veuillez être bien assuré de mon éternel attachement.

Rœderer.

Ce 4ème jour compl^e [32].

Après le 18 fructidor, madame de Staël et Rœderer avaient perdu la faveur du pouvoir. Ce dernier se vit menacé de la proscription, tandis que la dame de Coppet se préparait à retourner en Suisse. Malgré les circonstances, elle continuait de voir Rœderer à Ormesson.

Le premier jour de l'an républicain, le 22 septembre 1797, Rœderer déclina une invitation.

Je ne puis Madame quitter demain Paris, parce que j'ai engagé à dîner chez moi des francfortois que j'irai bientôt voir chez eux. Je ne pars que le 6. D'ici là veuillez me proposer un autre jour pour aller diner avec vous et assurément je l'accepterai avec empressement. Je vous

31 Rœderer, *Œuvres*, t. V, p. 86-87.

32 Inédit (archives du château de Broglie, d'après une copie transmise par madame la comtesse de Pange).

envoie un petit écrit que j'ai fait remettre au Directoire; mais qui ne sera publié qu'autant qu'il le désirera. Je vous prie de ne pas le répandre. C'est mon adieu aux affaires publiques. Je n'en ai imprimé que 10 exemplaires dont j'ai remis 6 à Baudin pour lui et les cinq directeurs, 1 à Fiévée, un à Mr Deflois; voilà le 9ème. Je n'écris plus que sur les questions générales proposées par Aristote: si l'homme est sociable ou aggregeable etc... Si l'on ne rentre pas promptement dans la Constitution, il n'y a plus rien à dire ni à faire. Et y rentrer, ce n'est pas dire *nous y rentrons* c'est corriger tous les défauts qui ont ammené la nécessité d'en sortir.

Recevez mes assurances de respectueux attachements.

Rœderer.

Ce 1 de l'an 6.

Comme on laisse traîner les mauvaises brochures j'ai mis sur celle-ci que je vous la confiais. Je ne veux pas qu'on me déporte, surtout voulant bien m'en aller [33].

Rœderer savait que si la générosité de madame de Staël pouvait sauver ses amis, son indiscrétion pouvait les perdre, et il est amusant de voir les précautions qu'il prit pour empêcher que cette brochure ne circulât. Le même jour, madame de Staël lui fit ses adieux dans un billet aussi bref que mélancolique. Toutefois, elle ne partit pour Coppet qu'au début de janvier 1798.

Les papiers de Rœderer ne conservent pas de lettres de madame de Staël datées de 1798. Ils n'étaient pas brouillés, car Rœderer parle souvent d'elle dans les lettres à sa femme. En août 1798, il reçut les trois volumes des œuvres choisies de madame Necker, qu'il jugea d'abord assez intéressantes puis, quelques jours plus tard, assez plates, donnant sa préférence au *Catéchisme universel* de Saint-Lambert, que madame de Staël n'aimait guère. Le style de madame Necker n'était pas aussi irréprochable que sa vertu. Rœderer ne savait que dire à madame de Staël, oubliant qu'elle n'idolâtrait que son père. Il trouva la fille de madame Necker entre Constant et le beau Ribbing.

Le premier mot qu'elle m'a dit a été : « C'est bien mauvais, n'est-ce pas, le livre de ma mère ? — Pas trop bon » ai-je répondu; et puis la conversation a amené mille folies. « N'est-il pas vrai, mon cher R..., que j'ai cent fois plus d'esprit que ma mère [34] ? »

Dans *Le Journal de Paris*, le 20 août, le 9 et le 12 septembre 1798 [35], parut un article de Rœderer sur madame Necker, qui ne contenait rien

33 *Ibid.*
34 Rœderer, *Œuvres*, t. VIII, p. 594.
35 *Œuvres*, t. V, p. 215-219.

de très méchant. Néanmoins, sous le voile de l'anonymat, pour ne pas blesser Necker, il critiqua les opinions de madame Necker sur Diderot dans *Le Journal de Paris* du 2 et du 4 septembre 1798 [36].

L'année 1799 vit éclore un léger différend. A l'occasion de la mort de Montesquiou, en 1798, Rœderer, l'année suivante, publia un éloge aux éditions du *Journal de Paris.* Madame de Staël s'était moquée d'un article de Rœderer sur le *Catéchisme universel* de Saint-Lambert [37] et Rœderer en avait conçu quelque humeur.

Nous avons trouvé dans ses papiers ce bon mot : « On disait à R. que M^de^ de Staël se moquait fort des éloges qu'il avait donnés au catéchisme universel de St. Lambert. R. répondit : on peut lui pardonner les ridicules qu'elle donne en considération de ceux qu'elle a [38]. » Dans son étude sur Montesquiou, il ne put s'empêcher de faire une allusion, il est vrai assez enveloppée, à madame de Staël : « Il y a des gens plus caressants pour leurs amis que n'était Montesquiou, mais qui ne se refusent pas une sanglante épigramme contre eux [39]. » Madame de Staël connaissait ce passage, mais demanda à Rœderer de lui désigner une seconde allusion. Celle-ci était beaucoup plus claire : « Il regrettait d'avoir laissé passer une phrase brillante dans son dernier ouvrage sur les finances, parce qu'une femme d'esprit célèbre, mais à qui l'on ne reprochera pas un pareil scrupule, l'avait relevée avec éloge [40]. »

Enfin si madame de Staël prit mal la chose, elle ignorait la rancune et pardonna d'autant plus facilement qu'elle se sentait un peu coupable. La même année elle reprocha à Rœderer de bouder son salon : était-il trop occupé ou craignait-il de se compromettre ?

36 *Œuvres*, t. IV, p. 212-215.

37 *Journal de Paris*, 22 nov. 1798 (*Œuvres*, t. V, p. 117-122).

38 Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 18). Voici d'autres bons mots notés par Rœderer : « Collard disait à dîner chez M^de^ de Staël : « Ma mère [?] n'aime pas le divorce. » « Vous êtes bien heureux », disait M^de^ de Staël. »

« M^de^ de Staël. — « Je suis curieuse », disait M^de^ de Staël. « Je croyais, a répondu M^de^ Hamelin, que c'était un défaut de *notre sexe.* »

« M^de^ de Noailles (Mlle Dumonlay [?]) parlait à Sieyès de M^de^ de Staël et Sieyès se moquait un peu de M^de^ la Baronne. « Elle a cependant fait un joli ouvrage, dit M^de^ de Noailles, ce sont les lettres sur Rousseau. » « Oui, dit Sieyès, c'est ce qu'elle a fait de mieux. On voit le germe d'un peu de talent qui est avorté et de grands défauts qui sont accomplis. »

39 Rœderer, *Œuvres*, t. IV, p. 190.

40 *Œuvres*, t. IV, p. 191.

A la fin de l'année 1799, les relations entre Rœderer et madame de Staël se détériorèrent. Le 18 brumaire et le jour suivant amenèrent la fin du Directoire : Bonaparte prenait illégalement le pouvoir. Madame de Staël n'ignorait certes pas la part active de Rœderer au coup d'état; elle devait perdre toutes ses illusions lorsqu'il entra au Conseil d'État et qu'il fut nommé président de la section de l'Intérieur. Elle sacrifia sa sécurité à ses convictions et, en présence de Rœderer [41], incita Constant à prononcer au tribunat un discours contre Bonaparte, ce qu'il fit. Et la presse se déchaîna contre eux. « Ce n'est pas votre faute si vous êtes laide, lut-on dans *Le Journal des Hommes libres* du 8 janvier, mais c'est votre faute si vous êtes intrigante. » Encore une fois, l'ambassadrice de Suède était victime de son manque de diplomatie. Affolée, elle écrivit à Rœderer, qu'elle croyait responsable de sa disgrâce : « Je comptais sur vous comme défenseur et j'apprends que c'est vous que Bonaparte a cité comme lui ayant dit ce qu'on prétend qui se dit chez moi [42]. » Elle savait sans doute que, peu de temps avant le discours compromettant, Rœderer, sans le nommer, avait attaqué Constant dans *Le Journal de Paris* du 5 janvier 1800.

Était-ce la fin de leur amitié, ou tout au moins de leurs relations ? De Lausanne, Lezay envoyait à Rœderer un mot daté du 18 novembre 1800 : « J'ai écrit à M^de^ de St. sur mes affaires, c'est [43] comme à vous sous une autre adresse; faites moi le plaisir de causer avec elle sur ma position et sur la convenance de ma rentrée. Écrivez-moi au plus vite, mes démarches seront réglées d'après vos directives [44]. »

A cause de son éloignement de Paris, Lezay était peut-être mal renseigné; à la fin de 1800, ou au début de 1801, sans doute, il écrivait à Rœderer :

> M^de^ de Staël, autrefois votre Amie, me charge de vous remettre un exemplaire de son ouvrage. Par le détour qu'elle lui fait prendre il vous arrivera comme il devait vous arriver. Elle ne pouvait ni vous l'adresser directement à cause de vos rapports actuels, ni ne pas vous l'envoyer du tout à cause de vos rapports anciens. Cette Offrande aux Mânes de l'Amitié vous touchera, vous qui n'êtes pas de ceux qui profanent ou noircissent tout [45].

[41] Madame DE STAËL, *Dix années d'exil*, édition nouvelle par Paul Gautier, Paris, Plon, p. 7-8.
[42] 9 janv. 1800 (RŒDERER, *Œuvres*, t. VIII, p. 659).
[43] Mot difficile à lire : nous conjecturons.
[44] Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 11).
[45] Inédit. *(ibid.)*.

On voit combien madame de Staël tenait à l'amitié de Rœderer. En 1799, celui-ci était en relations épistolaires avec Bourlet de Vauxcelles. Considéré comme un des meilleurs prédicateurs de son temps, ce spirituel abbé, écrivain très pur, mais peu fécond, qui fréquenta Diderot et Saint-Lambert, sans transiger avec ses principes religieux, fut nommé, avant la Révolution, par le comte d'Artois, un des conservateurs de la bibliothèque de l'Arsenal. Laharpe le baptisa aimablement : le Chaulieu de la prose. Vauxcelles, en 1798, avait publié à Paris un petit livre de trente-neuf pages intitulé *Neckeriana ou lettres sur les mélanges de Madame Necker.* Ce volume, qui critique très sévèrement les écrits de Suzanne Curchod, ne figure pas à la Bibliothèque nationale et demeure aujourd'hui introuvable [46]. Après le 9 thermidor, Vauxcelles collabora à *La Quotidienne,* puis, avec Laharpe et Fontanes, au *Mémorial.* Lui et Rœderer se firent une petite guerre, Vauxcelles reprochant au *Journal de Paris* d'attaquer les prêtres. Si l'on en croit un brouillon de réponse, Rœderer, esprit peu religieux, mais tolérant, le rassura en ces termes : « Je continue et continuerai toujours à réclamer contre l'oppression d'un culte, quel qu'il soit, soit de la part de l'autorité publique, soit de la part d'un autre culte [47]. »

Enfin, le 29 décembre 1799, Vauxcelles lui signifia qu'il voulait la paix et qu'il jetait « la boête aux Epingles [48] ». Il dut juger le moment venu de donner à Rœderer les leçons de catéchisme qu'il lui avait proposées en badinant.

Rœderer, en réponse à une lettre du 29 octobre 1799, assura à Vauxcelles, victime des proscriptions du 18 fructidor, qu'il pourrait même sortir pour voir ses amis.

Il semble bien que Rœderer ait demandé à Vauxcelles de publier un article sur le livre *De la littérature* de madame de Staël. Celle-ci ne l'estimait pas trop, si l'on juge par un billet qu'elle écrivit à Rœderer, le 15 avril 1797, à moins qu'il ne s'agisse d'un autre Bourlet [49].

[46] En 1808, à Paris, chez Collin, parut *Esprit de Madame Necker,* avec une courte préface de M. B.D.V. D'après le catalogue de la Bibliothèque nationale, ce livre fut publié par Barère de Vieuzac.

[47] Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 12).

[48] *Ibid.*

[49] Rœderer, *Œuvres,* t. VIII, p. 654.

Le 18 mai 1800, rien n'était encore fait et Vauxcelles, plusieurs jours malade, s'en excusa auprès de Rœderer.

En bonne règle, Monsieur, je devrais vous avoir vu; je devrais vous avoir envoyé l'extrait de Madame de Staël. Ma reconnaissance pour l'intérêt, très utile assurément, que vous m'avez témoigné me presse jour et nuit : je ne cesse d'y songer. Je vais vous dire avec franchise ce qui m'a empêché d'exécuter mes désirs et ce que je regarde comme mon devoir.

Je lis Mad. de S. Vous dirai-je que vous m'avez imposé là une rude pénitence ? et il faudra trouver moyen de lui parler raison sans aucune plaisanterie, s'il se peut. Je me crains à ce sujet; j'ai besoin et je désire qu'on sache que je veux vraiment la Paix. Beaucoup de gens sont effarouchés du souvenir d'un peu de dicacité que j'ai laissé voir *au temps qui courait*, et qui était bien différent du temps actuel qui commande le calme en même temps qu'il le procure [50].

Deux jours plus tard, le 20 mai 1800, il aborda le même sujet.

Je serais bien le Bouhours de Madame de Staël, mais il y a matière à des remarques bien autrement importantes. Celle que vous faites sur la Doctrine de Goodwin [sic] est précieuse à développer. Je le ferai avec d'autant plus d'attention, que je n'en fis pas assez, il y a quelques années quand je parlai de *Caleb*. L'abbé Morellet me fit apercevoir de mon étourderie (c'est le mot) et il suppléa avec beaucoup de justesse et de vigueur à ce que j'avais omis de faire.

Mais me permettrez-vous de vous dire, que le fonds de Goodwin est une erreur française ? ce sont les notes chagrines du discours sur l'inégalité des conditions, ce sont aussi quelques lignes prétendues philosophiques de Diderot qui ont amené tous ces commentaires anarchiques, toutes ces déclamations, ces subtilités plus obscures que tous les souterrains magiques de Mad. Radcliff, toutes ces *fantasmagories* du bien à venir, *qui sera encore perfectible à l'infini*, tous ces bouleversements des idées ordonnées, et de la langue française qui était l'expression de ces idées peut-être la plus parfaite et la plus philosophique qui fut jamais... De là les Goodwin en Angleterre, les B. Ct [51] en France, et par suite de l'inoculation Madame l'ambassadrice.

Que de choses à faire apercevoir ! il faudra bien en dire quelques unes, mais il sera bon de ne pas tout énoncer avec force, parce que (pour vous parler encore mon latin d'Evangile) *non potestis portare modò* ou parce que comme disait Fontenelle il ne faut pas ouvrir tous les doigts à la fois. Charles Pougens dans son avertissement pour le 1er volume de la Bibliothèque française, dont je ne croyais pas avoir enfanté le prospectus pour lui, Charles Pougens dis-je, prétend qu'il faut tout dire, et que c'est la *mithologie des considérations personnelles qui est cause qu'on déshérite la postérité*. Mais je réponds à ce galimathias que si lui, Benj Const et Madame de Holstein parlent un tel langage, la Bibliothèque française ne sera ni française, ni rien [52]. Il dit que ses associés sont

50 Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 12).
51 Il s'agit de Benjamin Constant.
52 Mot difficile à lire. Nous conjecturons.

pleins d'une résolution désespérée, et que, *phalange, et non tribunal ils dédaignent les clameurs de l'amour propre froissé, et s'envelopperont dans leurs principes.* Si vous entendez le Holsteinois vous comprendrez tout cela. Pour moi je m'en tiens quitte et laisse aller sa bibliothèque *non* française.

Votre projet d'annonce des Mémoires de Made de Staal est charmant. Il faut que je fasse ce petit marivaudage, pour amuser Madame de Staël... Mais il faut d'abord vous laisser tranquille pour aujourd'hui car en voilà trop long. Salut et respect,

B. V.[53]

Le 6 septembre 1801, il annonça à Rœderer la parution prochaine d'un recueil des lettres de madame de Sévigné, qui contenait des réflexions de lui sur cette dernière, entremêlées de réflexions peu aimables sur madame de Staël. Vauxelles, en effet, déplorait cette manie d'exalter les passions : « On rend des hommages plus fréquens à *une Dame qui a peint les passions*[54]. »

Rœderer dut éprouver quelque gêne de critiquer le livre d'une femme avec qui il n'était plus en bonnes relations. Ses papiers contiennent des notes inachevées et assez sévères[55]. Madame de Staël n'espérait pas moins connaître sa pensée. Elle écrivit sur ce sujet à Gérando, en ne complimentant pas peu Rœderer : « Je puis l'entendre à côté du suffrage de mon père[56]. » Rœderer avait sans doute demandé à Vauxcelles de rédiger un « extrait » du livre de madame de Staël. En se cachant derrière de fausses initiales, Rœderer se moqua un peu d'elle dans un article *Sur la perfectibilité*, paru dans *Le Journal de Paris*, le 8 septembre 1803, et opposa les idées de madame de Staël à celles de Vauxcelles[57]. Nous n'avons pu trouver dans *Le Journal de Paris* d'article de Vauxcelles sur madame de Staël. Faut-il croire qu'il remit à Rœderer un texte trop sarcastique que celui-ci préféra ne pas publier ? En tous cas, il est à peu près certain que Vauxcelles écrivit cette lettre aux rédacteurs, qui parut dans *Le Mercure* du 3 septembre 1806 et qui est signée « B. V. ». Il dit d'abord qu'il est un vieillard. Puis il se moque de madame de Staël, « la Clorinde du camp ennemi »,

53 Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 12).

54 *Recueil des Lettres de Madame de Sévigné*, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1801, vol. 10, p. LXII.

55 Rœderer, *Œuvres*, t. V, p. 245-246.

56 Baron de Gérando, *Lettres inédites et Souvenirs biographiques de Mme Récamier et de Mme de Staël*, Paris, Renouard, 1868, p. 32. Lettre datée du 19 mai 1801 : cette date pose quelques problèmes.

57 Rœderer, *Œuvres*, t. V, p. 310-311.

avoue sa grande admiration pour le XVIIe siècle et reconnaît que, si l'homme peut progresser, il peut aussi reculer. D'autre part, un certain Feydel publia une étude assez sévère sur *De la littérature* qui parut dans *Le Journal de Paris*, les 9 et 12 août 1800. S'il tint des propos sensés, il s'exprimait comme un valet de collège frotté de jargon révolutionnaire. « En bonne philosophie, écrivait-il, du désirer au posséder, conséquence ne vaut. » Parmi d'autres jolis mots, il utilisa « épichérèmes », « minuter » et « exercitations ». Dans une lettre à Hochet du 17 août 1800 [58], madame de Staël se moqua du style de Feydel et s'inquiéta de voir Rœderer en si bons termes avec Joseph Bonaparte.

Rœderer avait tout à fait lié son sort à celui du premier consul, qui lui donna des fonctions importantes; il obtint en mars 1802 « le département de l'esprit », qui comprenait, assez curieusement, l'instruction publique et les théâtres. Jugé tout à coup trop idéologue, Rœderer entra en 1802 au sénat, tout en gardant des relations correctes avec Bonaparte. Rœderer servit-il d'intermédiaire entre celui-ci et madame de Staël ? Une conversation qu'il tint en 1809 avec l'empereur semble prouver que Rœderer put ne pas négliger les intérêts de son ancienne amie [59]. Mais c'était peine perdue.

Dans les papiers de Rœderer, après un texte du 14 février 1802, nous découvrons cette note au crayon qui rapporte des propos de Bonaparte [60] :

B. [61] Mad. de Staël, Necker, Narbonne } intriguants

Il vaut mieux que les femmes travaillent de l'aiguille que de la langue.
Si une femme prétendait me faire vouloir une chose, je ferais le contraire.

Il était inutile d'essayer de ramener Bonaparte à plus d'humanité. Du moins Rœderer pouvait trouver plus de sympathie du côté de

58 Benjamin Constant et Mme de Staël, Lettres à un ami, Neuchâtel, à la Baconnière, 1949, p. 20.

Les *Œuvres* de Rœderer (t. IV, p. 195-196) contiennent un portrait de Panoptic, un bel esprit un peu fat et indiscret. Or les papiers de Rœderer (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 6) nous apprennent que Panoptic n'est nul autre que Hochet. C'est une preuve de plus que Mme de Staël a bien peint Hochet, dans *Corinne*, sous le nom du vaniteux comte d'Erfeuil.

59 *Œuvres*, t. III, p. 548.

60 Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 17).

61 Bonaparte.

Joseph Bonaparte, qui, contrairement à son frère, avait un faible pour les idéologues. Les papiers de Rœderer, parmi des lettres de Joseph qui datent de 1807, contiennent cette note énigmatique de Rœderer [62] :

> On vient de faire à Londres une caricature qui représente une flotille de coquilles de noix sur laquelle sont embarqués les français.
>
> Des dames anglaises sont sur le rivage, faisant *vent contraire* avec leurs éventails.
>
> On dit qu'il y manque une dame célèbre de France ou de Genève pour commander la manœuvre.

Le passage qui suit est de l'écriture de Joseph.

> Ces dames anglaises ne pourront trouver la dame de Genève que sur la flotille de coquilles de noix.

On a évidemment reconnu madame de Staël.

Rœderer préparait peut-être une note pour *Le Journal de Paris.* En tous cas, Joseph prend ici le contrepied de son frère et défend madame de Staël.

En 1802 parut *Delphine* qui obtint, auprès du public, un succès considérable, comme le prouve cette remarque moqueuse du *Journal de Paris* du 19 décembre 1802 : « Savez-vous pourquoi il n'y avait personne avant-hier ni hier aux spectacles [63], pourquoi aujourd'hui dimanche il y aura très peu de monde à la messe ? » C'est que tout Paris s'était renfermé pour lire *Delphine.*

Les critiques étaient plus difficiles et aussi plus partiaux. Dans *Le Mercure* du 25 décembre 1802, Fiévée se déchaîna contre madame de Staël avec une violence excessive et débraillée qui déplut à Rœderer [64]. Il se moqua de ces femmes en santé que la passion fait dépérir : « Regardez-les : elles sont grandes, grosses, grasses, fortes; leur figure enluminée de trop de santé, n'offre aucune de ces traces que laissent toujours après elles les peines qui viennent du cœur. »

Bonaparte, moins exigeant, lut avec satisfaction une critique peu amène du *Journal des Débats* [65].

Rœderer songea sans doute à publier une étude du roman, mais l'œuvre lui déplut tellement qu'il se contenta de quelques notes de

62 Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 13).

63 En note : « Note des rédacteurs du journal : Les spectacles ne pouvaient être plus remplis. Notre correspondant est mal informé. »

64 *Journal de Paris,* le 4 janvier 1803 (Rœderer, *Œuvres,* t. IV, p. 317).

65 *Œuvres,* t. III, p. 460.

lecture, heureusement conservées parmi ses papiers [66]. Il estima peut-être madame de Staël suffisamment attaquée sans qu'il ajoutât sa voix influente.

Les remarques de Rœderer sont, dans l'ensemble, très sévères. Il juge l'œuvre profondément immorale, car il ne comprend pas qu'une femme puisse passer plusieurs heures par jour avec un homme marié qu'elle aime passionnément sans qu'ils commettent d'adultère. L'expression de la passion lui paraît trop « physique », alors qu'à nos yeux madame de Staël peint l'amour avec plus d'éloquence que de sensualité [67]. Certaines descriptions pouvaient justement choquer un homme formé à la littérature classique et déformé quelque peu par le pseudo-classicisme desséchant de l'époque.

Lorsque Rœderer n'accepte pas l'idée que madame de Staël se fait de l'opinion, lui qui, pour les choses morales croit, non pas à l'existence de l'opinion, mais à la notion traditionnelle de bienséance, on peut juger cette critique discutable, car l'opinion ne se limite pas, comme il le prétend, au domaine économique, et madame de Staël ne le savait que trop, qui brava l'opinion plus qu'il ne faut. Toutefois, l'auteur de *Delphine,* dont les mœurs n'étaient pas austères, n'a pas toujours distingué entre bienséance et opinion, et de ce dernier terme elle abusa, comme feront les romantiques révoltés contre les philistins. En Byron, avec qui elle sympathisera quelques années plus tard, elle dut découvrir son drame amplifié.

Certaines pages, qui scandalisèrent plusieurs lecteurs, ne semblent pas choquer Rœderer, par exemple celles qui contiennent une défense du divorce, et celles qui exaltent un calvinisme socinien et attaquent les « superstitions » et le « fanatisme » romains. Quoiqu'il prêchât la tolérance, l'admirateur du *Catéchisme universel* de Saint-Lambert n'était pas un esprit très religieux. Sur le divorce, nous connaissons sa pensée et les opinions de madame de Staël ne pouvaient le scandaliser. D'ailleurs sa situation matrimoniale, comme nous l'apprennent ses papiers [68], n'était pas au-dessus de tout reproche.

66 Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 110.

67 Dans les *Œuvres,* t. VIII, p. 391-392, Rœderer compare les idées de Mme de Staël, de Mme Necker, de Mme du Châtelet, de Mme de Condorcet, les quatre évangélistes de l'amour.

68 Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 17.

Rœderer avait divorcé avec Ève-Régine-Louise Guaita qui lui avait donné trois enfants et qui, dès l'an sept, était remariée avec Adrien Poissonnier Despesrière, et Rœderer, en l'an six, se remaria avec Adélaïde Décretot, qui avait divorcé avec Michel Woldmar...

Non sans étroitesse, à nos yeux, Rœderer reprocha à madame de Staël de peindre des événements révolutionnaires trop peu éloignés dans le temps et qui auraient pu rappeler à chacun des souvenirs désagréables. Avec plus de discernement, il a vu la mauvaise structure de ce roman, qui ne marche que par secousses.

Le manque de naturel et les attitudes de Delphine ont agacé Rœderer; en Delphine, il reconnut madame de Staël « embellie ». Par réaction, il s'éprit de Mathilde et il composa des lettres qui nous la présentent sous le jour le plus favorable. Son seul défaut serait sa naïveté qu'il oppose au sans-gêne de Delphine, « lionne » hardie et vaniteuse. Plus de jeune femme superstitieuse, mais une jeune femme bien équilibrée, modeste, pieuse, très éprise de son mari. De Delphine, c'est-à-dire de madame de Staël, M. Barton, c'est-à-dire Rœderer, nous trace un portrait peu galant. Dans une autre lettre, Rœderer raille les noires humeurs de la dame, capable de jouir de la vie, mais incapable de le reconnaître.

Les critiques de Rœderer, dans l'ensemble, nous paraissent justifiées. Si elles n'expliquent pas pourquoi le roman connut un vif succès, elles expliquent pourquoi il supporte mal la lecture. Toutefois notre point de vue a un peu changé. A nos yeux, *Delphine* est peut-être une œuvre immorale; c'est à coup sûr une œuvre d'un ennui irrésistible, et cela suffit pour qu'un tel livre ne nous intéresse guère.

Pendant le ministère de Rœderer à Naples, l'abbé Morellet, de 1806 à 1808, lui envoya de longues lettres sur la vie littéraire et politique de la capitale française [69]. Cette correspondance, payée par le roi Joseph, ressemblait beaucoup à celle de Grimm et s'adressait autant à Joseph qu'à Rœderer. L'octogénaire sceptique renseignait ces derniers plutôt sur la petite littérature que sur la grande, qui n'était

[69] *Lettres inédites de l'abbé Morellet*, Paris, Ladvocat, 1822, 135 pages. La famille de l'abbé Morellet (voir le fonds Rœderer, 29 A P 12) s'opposa d'abord à la publication de ces lettres, parce qu'en 1822 Rœderer était un personnage compromettant et que d'ailleurs, dans ces lettres, le vieil abbé sceptique ne tenait pas toujours un langage très catholique.

pas à sa portée. Mais il satisfaisait à coup sûr leur curiosité, en leur parlant des espoirs et des déceptions de madame de Staël. Il était très bien renseigné, allant jusqu'à donner des détails sur une malheureuse transaction, dont les circonstances l'avaient rendue victime. Et le censeur de Chateaubriand vit avec peine madame de Staël, dans *Corinne,* s'enthousiasmer pour les « superstitions ».

Bien qu'ils eussent cessé de se voir, en 1809 Rœderer reconnut avoir rencontré Mme de Staël à Lausanne, à une date qu'il n'indiqua point [70]. De retour d'Espagne, il écrivit à sa femme, de Lyon. Il dit avoir vu jouer Talma dans *Hamlet* et il ajouta : « Madame de Staël et son cortège ordinaire sont ici pour voir jouer Talma. Je ne l'ai pas vue [71]. » Il annonça qu'il devait partir le lendemain pour Strasbourg et Genève. Or qu'écrivit madame de Staël à Talma, le 8 juillet 1809 : « A peine étiez-vous parti que le sénateur Rœderer est arrivé chez moi venant d'Espagne pour aller à Strasbourg. Nous avons causé trois heures et nous avons souvent mêlé votre nom à tous les intérêts du monde [72]. » Rœderer ayant prétendu que Talma n'excellait pas dans tout le répertoire français, madame de Staël lui rapporta cette opinion sans beaucoup de discrétion. Il se trouve que, le 8 juillet, Rœderer était à Modon, au pays de Vaud. Faut-il croire qu'il y ait quelque part erreur de date ?

L'année suivante, madame de Staël, par son manque de tact, mit Rœderer dans une situation délicate. Les faits sont narrés dans les œuvres de ce dernier, mais les noms de Gérando et de madame de Staël, supprimés par l'éditeur, peuvent être connus grâce aux documents originaux des Archives [73]. Alors qu'Antoine, le fils de Rœderer, était préfet de Trasimène, Gérando, membre de la consulte à Rome, s'était rendu à Spolète pour régler certaines affaires. Il se plaignit du père en présence du fils. Un jour qu'il avait demandé une recommandation à Rœderer pour entrer au secrétariat général de l'Intérieur, Rœderer lui avait répondu qu'un homme de lettres devait se borner à écrire des livres. Gérando retrouva Rœderer à Florence chez Lucien Bonaparte

70 Rœderer, *Œuvres,* t. III, p. 548.

71 *Œuvres,* t. IV, p. 121.

72 Talma, *Correspondance avec madame de Staël,* Paris, Editions Montaigne, 1928, p. 24.

73 Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 14.

et le salua avec une effusion jugée ridicule par Rœderer, qui lui parla très sèchement. A Lausanne, Rœderer raconta cet incident à madame de Staël en se moquant de Gérando, et madame de Staël, avec sa maladresse habituelle, rapporta la chose à Gérando.

Le fils défendit son père comme il put.

> Je lui répondis de mon mieux que Mad. de Staël avait fait une grande infamie de lui rapporter une conversation vraie ou fausse, qui si elle est vraie devait être au moins cachée pour la personne compromise, que Mad. de Staël *proclamée brouillon* et comme telle chassée de Paris et tenue fort éloignée de cette ville devait n'avoir aucun crédit pour une relation qui concourt parfaitement avec tout le reste pour confirmer son titre de brouillon. Voilà cette grande conversation qui dura trois heures. Au reste, Mr Dégérando est connu ici pour un véritable jésuite, qui emmielle toutes ses paroles, qui promet à tout le monde et ne remplit aucune promesse; il trahit avec une mauvaise foi inimaginable les personnes à qui il promet protection [74].

Les relations de Rœderer fils et de Gérando n'étaient pas très cordiales. Il serait intéressant de lire la lettre de madame de Staël, mais cette lettre peu flatteuse pour lui, il faut croire que Gérando l'a détruite, car elle ne figure pas dans la collection du libraire Loliée.

Après cela, nous ne trouvons plus trace de relations entre Rœderer et madame de Staël. Il est peu vraisemblable que l'indiscrétion de cette dernière les ait brouillés. Madame de Staël allait traverser l'Europe. Les hautes fonctions de Rœderer le conduisirent au grand-duché de Berg. Ils se virent peut-être durant la première Restauration. Après les Cent-Jours, Rœderer, qui s'était rallié à l'empereur, tomba en disgrâce et se retira de la vie politique.

Et madame de Staël mourut prématurément.

Rœderer ne cessa jamais de s'intéresser aux productions de madame de Staël. Si l'on ignore ce qu'il pensa de *Corinne* et des *Considérations sur la Révolution française*, ses œuvres [75] contiennent une critique grammaticale et stylistique d'un passage de l'œuvre de madame de Staël sur son père. « Madame de Staël, dit-il, connaît beaucoup des finesses de la langue, elle n'en connaît pas les premières règles. » Il céda au plaisir de récrire une page de son amie :

[74] Inédit (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 14).
[75] Rœderer, *Œuvres*, t. VIII, p. 660-662.

Madame de Staël

Il y a une fenêtre du cabinet de mon père, à Coppet, qui donne sur le bois où il avait bâti le tombeau de ma mère et le sien : l'on aperçoit aussi l'avenue par cette fenêtre, et c'est de là que chaque fois que je l'ai quitté, il venait me dire adieu, et me saluer de son mouchoir blanc, que je voyais encore à distance. Un de ces soirs que je passais avec lui l'automne dernière, dans ce même cabinet, après nous être longtemps entretenus intimément, je lui demandai à lui-même, à lui qui me semblait devoir me préserver de tout, même de sa perte, ce que je deviendrais s'il me fallait jamais la supporter. — Mon enfant, me dit-il alors avec une voix brisée, avec une émotion toute céleste, *Dieu mesure le vent* pour les brebis dépouillées. — Ah ! l'orage ne m'a pas épargnée, et c'est quand ma patrie m'était ôtée, qu'une autre patrie, la maison paternelle, n'est plus pour moi qu'un tombeau [76].

Rœderer

Une fenêtre du cabinet de mon père, à Coppet, donne d'un côté sur le bois où il a élevé le tombeau de ma mère et le sien, de l'autre sur l'avenue du château; c'est là que, quand je le quittais, il venait me dire adieu et me saluer de son mouchoir blanc. Un soir de l'automne dernier, après un long et tendre entretien sur les soins que j'avais à prendre de mon bonheur quand il ne pourrait plus s'en occuper lui-même, je m'écriai : Ah ! mon père ! que deviendrais-je si j'avais le malheur de vous perdre ? Il me répondit d'une voix toute céleste : Mon enfant, Dieu mesure le vent pour les brebis dépouillées !... Ah ! le vent ne m'a point épargnée ! il m'a poussée loin de ma patrie; et la maison paternelle, mon autre patrie, n'est plus pour moi qu'un tombeau [77].

Cette page de madame de Staël, qui contient plusieurs incorrections et plusieurs maladresses, n'est certes pas un chef-d'œuvre. La conclusion, où elle compare la maison paternelle à un tombeau, après avoir parlé au sens propre du tombeau de son père, est trop personnelle et d'un goût discutable. Mais une qualité certaine de son style, le mouvement, se trouve en partie perdue dans le texte revu par Rœderer : le mouchoir blanc que madame de Staël voyait encore à distance, le tombeau qu'avait bâti Necker, sa voix brisée et son émotion céleste, toutes ces expressions ont disparu dans la version refroidie de Rœderer. De tous les ouvrages de madame de Staël, l'essai sur son père est peut-être le plus émouvant, le moins gâté par la rhétorique, car si certaines expressions paraissent en soi exagérées, elles ne traduisent pas moins le culte presque religieux de madame de Staël pour son père.

Quel jugement porter sur l'amitié de ces deux êtres loyaux, mais susceptibles ? Malgré des hauts et des bas, ils ne rompirent jamais

76 Mme DE STAËL, dans *Manuscrits de Mr Necker, publiés par sa fille — Du caractère de Mr Necker et de sa vie privée*, Genève, Paschoud, 1804, p. 145-146.
77 RŒDERER, *Œuvres*, t. VIII, p. 662.

complètement. Même lorsque Bonaparte persécutait madame de Staël, Rœderer demeura en relations avec elle. Celle-ci estimait Rœderer : elle se fiait à son goût, à son jugement, elle l'écoutait même après son père, ce qui n'est pas peu dire. Rœderer aimait madame de Staël, car, malgré tous ses défauts, il la savait généreuse et bonne. Lequel des deux, toutefois, mit davantage cette amitié à l'épreuve ? Madame de Staël, chose certaine, manqua souvent de tact, ses exigences étaient parfois aussi naïves qu'exagérées. De son côté, Rœderer, Lorrain un peu rude et chatouilleux sous des dehors aimables, céda quelquefois trop volontiers à ses impulsions. Son article sur le livre *Des Réactions* de Benjamin Constant est peut-être spirituel, il est en tous cas d'une injuste sévérité.

L'intelligence de Rœderer, autant que celle de madame de Staël, le portait à l'idéologie. Napoléon, qui se méfiait de lui, jugeait son esprit trop actif et se plaignait de son manque de tact, c'est-à-dire de souplesse. Après deux ans de faveur, Rœderer tomba en disgrâce et dut se contenter d'une sénatorerie : il ne pouvait jouer un rôle qu'hors de France. Il se lia profondément avec le roi Joseph, plus épris des « lumières » que l'empereur. L'amitié persistante de madame de Staël s'explique très bien. Certes, le comte d'Empire aigri ressemblait peu au jeune révolutionnaire, mais l'esprit demeurait aussi critique, aussi confiant.

Rœderer exerça-t-il une influence sur madame de Staël, tant par ses observations orales qu'écrites ? Ses critiques de style, aussi fermes que justes, firent réfléchir madame de Staël. Il se peut qu'elle ait tenu compte des remarques de son « cher Rœderer », lorsqu'elle publia à Paris, en 1797, une seconde édition, revue et corrigée, du livre *De l'Influence des Passions*. *De la Littérature* est une œuvre beaucoup mieux écrite que cette œuvre parfois illisible. Si madame de Staël ne devint jamais une styliste, elle se corrigea beaucoup du pathos et du phébus de ses premiers livres. La pensée de Rœderer influa peut-être un peu sur celle de madame de Staël. Femme à système, très portée à une idéologie de salon, plus paradoxale que profonde, il est certain que dans ses grandes œuvres de la maturité, elle a préféré le solide au brillant.

Jean Ménard,
professeur à la Faculté des Arts.

DOCUMENTS INÉDITS.

Roederer
"sur Delphine"

Le sujet de Delphine[1] peut se réduire à peu de mots. Une jeune veuve de 22 ans c'est Delphine, est liée d'amitié avec une parente de son mari; M^de^ de Vernon, c'est le nom de cette [parente[2]], a une fille jeune et belle qui est destinée à Léonce de Mondoville jeune homme qui habite l'Espagne. Delphine à qui son mari a laissé en mourant tout son bien au préjudice de M^de^ de Vernon oblige M^de^ de Vernon à recevoir d'elle pour le mariage de Mathilde une dot de 24000 l. de rentes : c'est cette dot qui a décidé le mariage entre M^de^ de Vernon et la mère de Léonce. Léonce arrive pour se marier. Il voit Delphine, il en devient éperdument amoureux, il regarde Mathilde avec froideur. Elle ne s'en aperçoit point, mais sa mère le remarque, et décide d'accélérer le mariage. Elle jette des doutes dans l'esprit de Léonce sur la conduite de Delphine. Léonce à qui elle a montré de l'amour se croit joué. Il précipite lui-même son mariage, à peine engagé à Mathilde. Les soupçons qu'il a conçus contre Delphine se dissipent. Il est au désespoir. Delphine veut le fuir; il court après elle, et la ramène à Paris. Ils s'arrangent pour passer ensemble 6 ou 7 heures par jour : plusieurs mois se passent en visites continuelles. Mathilde apprend l'amour de son mari, elle va s'en expliquer avec Delphine. Celle-ci avoue qu'elle aime Léonce, mais elle promet de le fuir. Elle va en effet en Suisse, dérobe sa fuite et sa retraite à Léonce. Mathilde devient mère. Elle meurt. Son enfant meurt. Léonce libre parvient à découvrir la retraite de Delphine. Il y court, il la trouve en Suisse dans un couvent et Religieuse. La révolution française vient de supprimer les cloîtres; Delphine quitte son couvent. Léonce libre de l'épouser, s'effraye de l'idée de s'unir à une religieuse fugitive. Le *qu'en dira-t-on* le refroidit. Un régiment étranger passe sous ses fenêtres et décide l'envie qu'il avait depuis longtemps de servir contre la France. Il fuit Delphine, va joindre l'armée ennemie à Verdun, se promène avec un ami dans les postes avancés en attendant du service. Il est pris par une patrouille française, et mis en prison à Verdun. Delphine l'a suivi; elle arrive à Verdun : sollicite, obtient sa grâce qui est ensuite révoquée. Il est jugé, condamné à être fusillé; elle s'enferme avec lui dans la prison : l'accompagne au supplice et meurt avec lui empoisonnée[3].

* * *

Je ne sache aucun roman, de la classe fort nombreuse de ceux qui ne sont pas obscènes, où l'on voit deux amants pendant toute la durée d'un volume dans la situation où Delphine et Léonce nous sont présentés pendant tout le 3e volume du roman. La question est posée tout crûment entre les deux amants. Léonce demande, presse, exige, il disserte et menace tour à tour. Il devient rouge, il devient *pâle !*

[1] Plus haut on lit : « Sur Delphine, roman de Mde de Staël. » Les mots suivants sont rayés : « De l'Influence des Passion [sic] par la même. » Suit la date : 23 X^bre^ 1802. On trouve également cette remarque au crayon du fils de Rœderer, le baron Rœderer : « Ne peut pas être imprimé — d'abord parce que ce ne sont que des notes éparses — ensuite parce qu'il est trop sévère pour l'auteur et que la famille en serait blessée. C'est je crois ce qui fait que mon père n'a pas publié cette critique. R » (Archives nationales, fonds Rœderer, 29 A P 110).

[2] Ce mot est rayé : il faut le restituer.

[3] Suivent des réflexions abstraites que nous ne publions pas et qui, sans doute, ne concernent qu'indirectement le roman.

Le moral n'est plus pour rien dans cet amour; la question est toute physique. Il devient pâle ! Jusque là Delphine a fait bonne contenance; mais elle a vu Léonce *pâle* et elle lui déclare que s'il revient encore dans cet état là, elle est rendue. Rien de plus indécent, hormis l'obscénité. Une femme qui se laisse approcher ainsi est déjà souillée, l'adultère est là, dans l'embrasement de deux imaginations qui ne peuvent plus s'attacher à aucun devoir, ni tenir dans aucune vertu. L'adultère est dans ces deux cœurs aliénés à toute raison, à toute vertu. Une femme qui a laissé forcer les premières barrières qui la séparent d'un homme entreprenant, ou plutôt qui a aidé à les franchir est une femme qui ne mérite plus d'être vaincue; la vertu[4] consiste moins à se défendre dans les derniers retranchements, qu'à garder les barrières avancées. Toute femme qui reçoit sans s'offenser des propositions qu'une femme honnête tient pour insultantes, est avilie. Ce qui lui reste à défendre, les coquettes le défendent comme elle : celle qui n'a pas su tenir un homme dans le respect, est une femme violée, ou dégradée. Toute femme que la pudeur n'a pas préservée, d'une attaque immédiate est vaincue ou ne mérite pas de l'être. Celle qui ne défend d'elle que les derniers aveux, ne diffère en rien d'une dévergondée qui se refuse par caprice. Ce n'est pas par le refus des dernières faveurs qu'une femme honnête est honnête; c'est par la pudeur qui défend de les lui demander. C'est une mauvaise école que celle qui distingue dans une femme la pudeur de la vertu, et qui prétend conserver l'une en livrant l'autre.

* * *

M^de^ de Staël fait deux caractères de deux opinions vagues et fonde de grands événements sur ces opinions opposées. L'une de ces opinions est qu'il faut se conformer à l'opinion, l'autre qu'on peut s'en affranchir : mais qu'est-ce que l'opinion ? Il n'y a pas longtemps qu'on a fait de l'opinion une divinité et de son respect pour elle une Religion. J'entends que pour une opération de Banque ou de finance on se fasse une affaire, un devoir de consulter *l'opinion* : ce mot s'entend ici; on parle de *l'opinion* de personnes déterminées; c'est l'opinion des capitalistes; cela sert déjà à fixer l'idée. On sait ensuite de quoi se compose et sur quelles règles se forme cette opinion. Ainsi quand un banquier ou un homme de trésorerie veut parler de crédit il faut qu'il parle de l'opinion, mais il sait en ce cas de quoi il parle. Mais quand on veut déplacer ce mot *opinion* et le transporter de l'autel que lui élève la finance sur celui de la morale cela ne s'entend plus. Le mot d'opinion n'a plus de sens; le mot de respect pour l'opinion n'a plus de sens; parce que peu de gens ont des opinions en morale, peu de gens font profession, ont occasion de faire connaître celles qu'ils ont, personne n'a une opinion arrêtée sur tous les cas où la morale peut se trouver engagée, et le respect pour une chose qui n'a pas d'existence est une pure charlatanerie. Avant que les gens de finance et de négoce aient parlé pompeusement de l'empire de l'opinion, empire très réel pour eux, et avant qu'ils aient prêché le respect pour l'opinion, c'est à dire l'art de ménager le crédit en respectant les créances des prêteurs d'argent, on n'avait point imaginé en France de chercher les règles de la vie morale à ces sources. On parlait du respect de soi et du respect pour *les autres*, de la *bienséance*, de la *décence*. Ces mots de *décence*, de *bienséance* présentaient à l'esprit, à l'âme de bien autres idées que ce mot d'*opinion*. La *décence* est chose dont on a parlé dans tous les temps. C'est le *quod decet* dont parle Cicéron dans son traité des devoirs. C'est la beauté de ce qui est bon, c'est ce qui sied et convient à toute personne, à toute action dans la

[4] Entre « vertu » et « consiste », se trouve le mot « ne » que l'auteur a oublié de rayer.

vie morale. La bienséance est la décence même appliquée particulièrement à de certains usages de société. La décence et la bienséance sont des lois [5] générales, reconnues de tout le monde. Le respect pour la décence et la bienséance peut et doit donc être un sentiment. Il forme un trait de caractère, il prouve un trait moral, une certaine finesse d'âme et d'esprit, une grande docilité aux opinions généralement reçues et consacrées [6]. Il peut fonder des antipathies et des sympathies; des liaisons, des ruptures; puisqu'il y a des gens qui en méprisant tout ce qui est reçu annoncent un profond mépris pour tout le monde. Ce respect ou ce mépris peuvent entrer pour beaucoup dans l'histoire de la vie sociale et pour cette raison dans la composition d'un roman : c'est tout simplement la classe des génies altiers, arrogants, téméraires contre celle des gens sages, doux, simples, cléments [7], mais du respect ou du mépris pour l'opinion on n'en peut rien faire que de faux et de choquant pour l'*opinion de qui*, pour l'*opinion de quoi* ? Ces mots *décence, bienséance* paraissent avoir embarrassé M^de^ de Staël parce que son héroïne ne connaît ni l'une ni l'autre chose [8].

* * *

Ce roman marche par secousses, jamais de développements faciles, naturels, étendus. Des sensations sont le ressort qui fait aller les sentiments. Le froid, le chaud, la pâleur, la beauté, un rayon de soleil : on se sent bien, on se sent mal, on se sent mieux.

* * *

C'est par la pâleur de Léonce que Delphine est presque séduite. C'est parce que Delphine a froid, qu'elle se laisse serrer dans les bras de Léonce. C'est une musique militaire qui décide Léonce à quitter Delphine pour aller servir contre la France : il faut qu'elle venge un homme dans le cercueil [9] pour qu'elle s'empoisonne.

* * *

Elle est cent fois dans les bras de Léonce. Leur cœur bat l'un contre l'autre. Il a la tête sur son sein, sur ses genoux : elle cache sa figure [10].

* * *

Quels sentiments que ceux qui ont besoin de tant de sensations ! et quelles sensations encore que celles qui laissent le loisir de les observer avec tant de détail et d'analyse.

* * *

Il y a dans ce roman une foule de mots excessifs qui peuvent être dits dans la passion, pas un qui en soit le vrai langage. Beaucoup de mots destinés à la peindre, pas un qui l'exprime. Beaucoup de choses qui la supposent, rien qui la communique. Il y a même si l'on veut beaucoup de passion, et point de pathétique.

* * *

5 Ici, nous conjecturons.

6 Tout ce passage, à partir d'« une grande docilité », est très difficile à lire.

7 Le passage, à partir de « c'est tout simplement » est presque illisible. Nous conjecturons souvent.

8 Suit un résumé du roman, daté du 23 X^bre^.

9 Nous conjecturons avec incertitude.

10 Phrase non terminée.

Vous me dites que dans le roman de M^de^ de Staël il y a un rare talent d'observation; c'est comme si vous me disiez que dans la mécanique céleste de M. Delaplace règne une profonde sensibilité.

* * *

Le roman de Delphine a pour objet d'intéresser à un amour adultère et de rendre odieux un amour légitime.

* * *

C'est une idée monstrueuse que celle de finir un roman par une scène affreuse de l'histoire de nos jours; c'est tendre un piège à l'imagination, pour l'attirer dans les horreurs de la plus affreuse réalité, c'est nous entraîner dans une histoire de sang par un conte d'amour; c'est nous attirer par ce qui nous intéresse le plus doucement dans les horreurs qu'il nous est le plus impossible de supporter. Faire arrêter à une double [11] agonie ! dans une prison !

* * *

Quel est donc cet esprit qui dans un ouvrage dont le mérite doit être d'intéresser et de *plaire,* nous ramène à des événements pour lesquels l'horreur nous tient lieu d'oubli.

Si je veux un spectacle de prisons, je prends Riouffe. Quelle maladresse, quelle bizarrerie de choisir un temps qui absorbe tous les intérêts, dans lequel chacun retrouve un malheur personnel, pour y placer l'histoire d'un héros de Roman ! quoi vous me demandez de l'intérêt pour une fiction qui se rapporte à des temps qui me rappellent mes propres malheurs, la perte de mes amis, de mes parents !

* * *

Delphine a beaucoup d'esprit. Elle dit qu'elle est belle, elle le croit, il faut la croire. Elle dit qu'elle est bonne et elle sait et raconte fort bien une foule de ses bonnes actions. On dit que la reconnaissance est la mémoire du cœur; Delphine a beaucoup de cette mémoire pour les personnes qui ont bien voulu accepter d'elle quelque service; elle en est si reconnaissante qu'elle en parle sans cesse.

* * *

On prend peu d'intérêt à ces amours mutuels [sic] de Léonce et de Delphine, parce qu'ils sont nés subitement et que sans gradation sans développement, ils se sont trouvés tout à coup portés au dernier degré de la passion. On ne partage pas aisément ces passions nées d'une rencontre et dont rien ne montre et ne justifie les progrès. M^de^ de Flahaut m'intéresse mille fois plus par les développements d'une passion que M^de^ de Staël ne peut le faire par toutes les folies d'une passion qui naît toute développée. Un regard décide souvent le choix du cœur. Mais une passion qui n'est fondée que sur un regard n'est ni vraisemblable ni intéressante; on ne s'intéresse qu'à ce qu'on a vu naître, et croître [12].

* * *

Portrait de Delphine.

Delphine a fait elle-même son portrait et l'a exposé au Salon. Elle a fait son histoire et l'a placée dans nos bibliothèques. On voit dans son portrait et dans son histoire, ce qu'elle est et ce qu'elle veut paraître. L'histoire et le portrait sont donc

[11] Nous conjecturons.
[12] Suit ici un bon mot, déjà publié.

plus fidèles qu'elle même car [13] c'est un des 1ers traits de son caractère de se trahir toujours.

Elle se donne 23 ans; mais on voit à son expérience et à ses observations qu'elle a quelques années de plus.

Elle se dit jolie, elle croit sincèrement qu'elle l'est : On peut lui contester cela.

Elle a jugé que ses yeux étaient bleus; il y a beaucoup de gens à qui ils ont paru bruns.

* * *

Delphine ne parle que de l'*éclat de son esprit*, de ses succès dans le monde, des merveilles de sa conversation, du plaisir de se montrer brillante d'esprit, et *triomphante* de l'envie... c'est véritablement une femme de théâtre, une vraie saltimbanque, qui ne parle que de son existence dans la société que comme une danseuse de corde parle des sauts qu'elle a faits la veille ou fera le lendemain.

Delphine dit, répète sans cesse qu'il n'y a de bonheur que dans l'amour, que la vie finit avec l'amour, que tout est méprisable hors l'amour. L'amour conjugal, le plus doux, le plus intime, le plus durable des amours, l'amour maternel sont comptés pour rien par Delphine : elle veut l'amour, proprement l'*amour*.

* * *

Delphine a toute l'impudeur qu'on peut avoir sans tomber dans l'obscénité.

* * *

Elle devient amoureuse parce que Léonce est pâle. Elle se rend à Léonce, elle s'offre à lui parce qu'il redevient pâle.

* * *

Elle passe avec Léonce dans une campagne tête à tête tout le temps que les époux donnent à la société de leur femme.

Elle dit *j'ai froid*, et il s'empare d'elle.

Toute cette passion n'avance, ne marche qu'à l'aide de la pâleur et du froid.

* * *

On ne voit dans le jeune homme ni une idée, ni un sentiment. Il dit : je vous aime, je vous désire, je vous veux. Il trépigne, il galope, il veut se battre, il va dans la neige, il devient pâle... voilà tout ce qu'il y a d'aimable dans ce beau jeune homme. C'est un mauvais garnement à qui l'on ne voit ni grâce, ni sensibilité, ni esprit.

* * *

On voit dans toutes ses lettres qu'elle a infiniment d'esprit, pourtant on sent qu'il lui en faudrait encore un peu plus pour savoir mieux placer celui qu'elle a.

Elle a un rare talent pour observer les sentiments du cœur, cependant elle n'a pas observé qu'observer les passions ce n'est pas les inspirer, et qu'en montrer le mouvement ce n'est ni le suivre, ni le donner.

Avec tout son esprit et son talent, elle a fait un roman sans esprit et sans talent; parce qu'elle l'a fait avec l'esprit et le talent le moins convenable à ce roman. Elle s'est quelquefois placée sur un bon chemin, elle l'a regardé au lieu de le suivre, et elle l'a observé au lieu de le parcourir.

Elle a mis de l'observation où il fallait de l'invention, de l'analyse où il fallait de l'abandon.

* * *

[13] Nous conjecturons.

Pourquoi appeler du mot vague d'opinion ce que nous appelions du mot significatif et précis de bienséance et de décence ? pourquoi diminuer la divinité qu'on veut faire encenser ? pourquoi la rabaisser ? pourquoi substituer celle qui varie à celle qui ne varie pas, celle qui est combattue à celle qui est au-dessus de tous les combats et de toutes les victoires ? celle qui a besoin d'être étudiée et discutée, celle qui se fait toujours sentir avec autant de force que de naturel [14] ? C'est affaiblir le respect dû à l'opinion même que de la supposer en continuelle contradiction avec ce que prescrit ou autorise la morale. Elle est ordinairement d'accord et c'est pour cela que dans les circonstances ordinaires de la vie tout le monde doit s'y conformer; c'est pour cela que dans les occasions délicates tous les esprits ordinaires doivent la suivre. Elle est un guide éclairé qui indique non seulement le chemin le plus sûr mais aussi le plus honnête.

Mettre toujours l'honnêteté aux prises avec l'opinion, c'est moins inspirer l'amour de l'honnêteté que le mépris pour l'opinion; en en faisant deux adversaires, il faut que l'un des deux succombe; et à quoi bon cette défaite ? est-il utile que l'opinion en soit sans empire ? est-il utile qu'elle n'en ait qu'un subordonné ? est-il utile que tous les esprits s'érigent en juges de l'opinion, au lieu de se reconnaître ses justiciables, et peut-on espérer quelque fortune dans l'opinion générale pour une opinion qui consiste à établir sinon le mépris, au moins une diminution de respect pour l'opinion ! ?

* * *

Qu'est-ce qu'une telle scène, c'est la représentation d'une femme de théâtre, ou le jeu d'une *improvisatrice* [15] annoncée d'avance sur des affiches placées dans les carrefours.

* * *

Quel fond faire sur la pudeur d'une femme qui ne rougit pas de se donner en spectacle ?

Quelle confiance donner à la tendresse, à l'amour, à l'amitié d'une femme qui place toutes ses voluptés dans les vanités, dans l'ambition de la gloire ?

Comment sera pour ses amis et son mari celle qui prétend à l'admiration de tout le monde ? Quelle complaisance, quelle déférence, quels égards attendre de celle qui veut voir l'univers à ses genoux ?

Que sera cette reine de tous les cœurs et de tous les esprits dans les humbles soins d'une mère de famille et d'une épouse attentive.

Une femme que je trouve en possession d'un immense domaine dans l'opinion soignera-t-elle la petite possession de la mère de famille et de la tendre épouse ?

Quel besoin de protection peut avoir une femme qui se met elle-même en rapports directs avec l'opinion publique, qui traite avec elle, qui stipule ses droits et ses intérêts, qui a toujours un débat ouvert avec elle et se charge de l'éclairer, de la rectifier ? que peut-on offrir en protection à une femme si forte, que peut-on lui demander pour le soulagement de ses propres peines [16] ?

* * *

Mathilde.

Mathilde est jeune, belle, bien élevée.

Ses parents la marient à un jeune homme d'une figure distinguée, d'un caractère noble et fier, mais impétueux et violent.

[14] Nous conjecturons.

[15] « Jeu » est conjecturé. Avant « improvisatrice », on trouve « d' » que l'auteur a oublié de rayer.

[16] Suivent des découpures de comptes rendus de *Delphine*.

Mathilde ignore en se mariant ce que c'est que l'amour; il naît en elle de l'expérience du plaisir et de l'espèce de reconnaissance qu'elle éprouve pour l'époux qui le lui a fait connaître.

Elle a une amie jeune et belle comme elle; mais bel esprit, ambitieuse de renommée, et femme à système.

Léonce, c'est l'époux de Mathilde, est frappé de l'éclat de l'esprit et de la figure de Delphine. Delphine devient éperdument amoureuse de Léonce.

Delphine se fait remarquer dans une société très nombreuse par l'éclat de son langage, encore plus extraordinaire cette fois que de coutume : Léonce est dans l'enthousiasme : il ne peut se contenir. Mathilde le remarque.

De ce moment Mathilde a les yeux ouverts sur tout ce que dit, sur tout ce que fait Léonce, sur ses absences, sur les visites qu'il fait à Delphine. Elle trouve à chaque instant et dans chaque chose la triste confirmation de l'intelligence établie entre Léonce et Delphine. Elle s'afflige; mais elle renferme sa douleur et le mal la consume.

Des sentiments religieux, des réflexions sur son état de grossesse la rappellent au courage; elle s'impose le devoir de ménager son cœur souffrant; elle va secrètement chez Delphine, elle implore sa bonté, la pitié de sa rivale pour l'enfant dont elle est enceinte, elle la demande pour elle-même; et la conjure de s'éloigner de Léonce, et de lui rendre par son absence sa liberté de cœur dont il a besoin pour revenir aux affections de père et d'époux. Delphine y consent; mais elle est assurée que le cœur de Léonce ne lui sera que plus attaché par ce sacrifice; elle part.

Léonce est au désespoir. Il tombe dans un état de véritable frénésie. Il n'en dit point la cause à Mathilde; mais Mathilde la connaît; elle voit qu'elle est condamnée à faire et à voir sans cesse le malheur d'un époux qu'elle voudrait rendre heureux. Plus d'amour pour elle; peut-être de l'aversion pour l'enfant qui va naître d'elle; voilà tout ce qu'elle peut attendre de Léonce.

N'importe, elle essaye de surmonter sa douleur; elle en dérobe la cause. Son mal triomphe de son courage. Ses forces sont épuisées par de douloureuses veilles. Elle accouche et meurt.

Mathilde à M^de^ de Vernon.

Que Maman est indulgente et bonne pour moi ! elle ne veut sûrement pas me tromper, mais peut-être elle se trompe elle-même; pourtant j'aime à la croire, et je m'en rapporte à ce tact si fin qui la caractérise. Sa bonté pour moi peut bien lui faire illusion, assez peut-être pour lui faire trouver bien ce qui n'est pas mal, mais jamais au point de faire qu'elle ne trouve pas mal ce qui le serait réellement. Le seul point, ma chère maman, sur lequel vous me témoigniez de l'inquiétude est celui sur lequel je suis le plus tranquille; pieuse et point dévote, je sens que ma tendresse pour Léonce n'en est que plus vive. Je me suis souvent étudiée sur ce sujet. Dieu et Léonce ne sont point en rivalité dans mon cœur; ils y sont tous deux, mais à leur place; l'un y est comme moi-même, il y est confondu avec le sentiment de ma propre existence; ses intérêts y sont mêlés avec tous les miens. Dieu y est comme le protecteur, le bienfaiteur, le refuge commun[17] de Léonce et de moi. Plus cette moitié de moi-même m'intéresse et plus j'ai de ferveur pour celui de qui tout dépend; je prierais pour moi-même avec plus d'ardeur que je ne fais, si j'avais le bonheur d'être assurée que c'est augmenter le bonheur de mon époux que d'en obtenir pour moi. Oh ! maman, vous le dirais-je, j'ai souvent osé croire que l'amour ne pouvait être parfait dans une femme, s'il n'était mêlé à la

[17] Ici, nous conjecturons.

piété; j'ai osé penser que la piété faisait partie de l'amour des femmes, qu'elle devait toujours s'en accroître, qu'elle pouvait même en naître, qu'elle en était ensuite le complément. L'homme est doué de force par la nature, sa force est centuplée par la société; l'essence de son amour est de protéger sa compagne, son amie. Nous faibles créatures qui ne pouvons rien pour nous, nous ne pouvons rien pour l'objet de notre plus vive affection. Nous ne pouvons ni lui donner notre nom, ni ajouter à la gloire du sien; nous ne pouvons ni augmenter sa puissance ni l'affermir. Le charme de l'amour est pour lui le sentiment de la bonté qui protège, le charme du nôtre est celui de la reconnaissance qui se dévoue. Quelle femme peut dire qu'elle a porté la reconnaissance au plus haut degré, si sentant qu'elle ne peut rien ni [sic] pour augmenter le bonheur de son époux, elle n'a eu besoin d'adresser des vœux pour lui, à celui qui peut tout ? Est-il possible d'aimer, sans former quelque vœu pour l'objet de sa tendresse, et d'éprouver l'impuissance d'accomplir ses souhaits, sans recourir à celui de qui tout dépend ? Si Dieu n'était révélé à tous les hommes par toute la nature, le cœur des femmes l'aurait deviné.

Ah Léonce, mon cher Léonce, lorsque je ne mets aux pieds de Dieu que mes intérêts et ma faiblesse, ce que je lui demande, c'est la protection et l'appui de ton cœur; pour toi seul j'implore des marques directes de sa bonté : c'est à toi qu'il a confié ma destinée, c'est à lui seul que je puis me rassurer sur la tienne; ce sont les époux qui me paient le prix que[18] Dieu lui-même accorde à la vertu des femmes; mais c'est Dieu lui-même qui peut récompenser la vertu et la bonté des époux.

* * *

M^de^ de Vernon à Mathilde.

Tu me demandes, ma chère enfant, ce que M. de Mondoville peut trouver de désagréable dans ta manière d'être, s'il te fait quelque reproche, si quelque chose en toi offense son cœur, son esprit, son goût; si tu ne peux pas t'imputer à toi-même son éloignement pour toi... Ma chère Mathilde, si tu ne peux chasser la douleur de ton âme, du moins n'y laisse pas pénétrer l'humiliation. Tu as sans doute à souffrir, mais point à rougir. Le ciel t'a fait don de la beauté, de la raison, de la bonté; ton éducation, ta fortune ont ajouté aux dons de la nature; M. de Mondoville est plus sensible aux charmes d'une autre qu'aux tiens; il est entraîné loin de ses devoirs; il fuit le bonheur; il est seul digne de reproche ou de pitié. Épargne lui les reproches et tout ce qui en tient lieu; de la pitié, c'est[19] à ce sentiment que tu dois t'attacher; il convient à la dignité d'une femme honnête; à toutes les habitudes d'une femme sensible; et quand il prend les formes d'une aimable indulgence, qu'il s'unit à toutes les finesses de l'esprit et à toutes les délicatesses de l'âme, il peut sauver avec la dignité, le bonheur même, et ramener un époux égaré.

Je te dirai pourtant, ma chère Mathilde, qu'en plus d'une circonstance j'ai cru entendre que M. de Mondoville regardait la dévotion d'une femme comme un principe d'éloignement pour un mari, comme une distraction qui empêche et de l'aimer et de se rendre aimable, comme une affection étrangère qui se place entre deux âmes faites pour être unies, et enfin comme une cause de sévérité de caractère, de rigidité de principes peu compatible avec l'indulgence qui est si nécessaire dans les relations habituelles de la vie conjugale. C'est un point sur lequel je n'ai rien à te dire : c'est en toi-même que tu dois trouver l'aveu ou le désaveu des opinions

[18] Dans le texte, on lit « de » : le sens exige « que ».
[19] Après « c'est », l'auteur a rayé « à toi de l'accorder ». Le texte est incertain au point de vue grammatical.

de M. de Mondoville; et toi seule pourrais décider le sacrifice que tu devrais leur faire si elles te paraissaient fondées. Si je pouvais avoir une idée arrêtée sur la valeur de ces opinions, et juger si elles te sont applicables, sois sûre que je te parlerais franchement. Mais je connais en toi autant de bonté que de raison, autant de douceur que de dignité, et je crois que M. de Mondoville a plus besoin d'excuse et de prétexte que de droits à la censure et au blâme...

* * *

Mathilde à M^de^ de Vernon.

Pourquoi exiger, maman, que je vous dise l'impression que m'a faite hier M^de^ d'Albémar ? me demander compte de ce que je sens, c'est assez m'en faire le reproche et si vous n'avez voulu que me faire rougir, maman, vous devez être satisfaite. Oui, il est trop vrai qu'un mauvais sentiment est entré dans mon âme; il y a mis le trouble, l'humiliation, la honte : mais puisque maman l'a découvert elle m'aidera à l'en faire sortir. Comment se peut-il que je me sois sentie mécontente et chagrine de voir Mad. d'Albémar montrer tant d'esprit et exciter une si juste admiration ? Comment les charmes d'une amie si bonne et si tendre me donnent-ils de l'éloignement pour elle ? pourquoi mon cœur se refusa-t-il à lui rendre les menus hommages que lui rendent avec tant d'empressement les personnes qui ont le moins de motifs de s'intéresser à elle ! quelle amie suis-je donc de m'éloigner d'elle à mesure que les indifférents se sentent plus entraînés à l'aimer et au désir de lui plaire ! Suis-je ingrate et envieuse ? Oh maman, c'est la première fois que je suis si mal dans mon cœur, et que j'y sens un pareil désordre ! croyez-vous que Léonce ait eu le même soupçon que vous ? aurait-il aussi pénétré dans mes détestables pensées ? Léonce ! ah ! c'est envers lui même que j'ai aussi des torts : le plaisir qu'il prenait à entendre hier notre... amie, ce plaisir de Léonce au lieu de le partager, je sens qu'il ajoutait à mon chagrin. Quoi ! , ne vouloir ni des succès de mon amie, de madame d'Albémar, ni partager les plaisirs de M. de Mondoville, de mon mari ! cela m'effraye. Rassurez-moi, maman, sur l'opinion de M. de Mondoville. C'est vous seule que je veux laisser pénétrer et lire dans ma conscience; Mr de Mondoville ne doit voir dans ma conduite, dans mes yeux que le désir de lui plaire et de le rendre heureux.

* * *

M. Barton à M^de^ de Vernon.

30 X^bre^.

Je ne suis pas plus tranquille que vous, Madame, et ce qui ajoute à mon inquiétude, c'est que vous même, vous êtes dupe de M^de^ d'Albémar. Ni votre expérience, ni la sagacité naturelle de votre esprit ne vous ont préservée de son ascendant. S'il y a un remède au mal qui se déclare dans Léonce, c'est de vous seule qu'en dépend le succès. Il faut dissiper les illusions de Léonce, il faut mettre à découvert sous ses yeux le véritable caractère de M^de^ d'Albémar, il faut en montrer les vices, les ridicules et dévoiler l'imposture de ses apparentes qualités; voilà toute la ressource qui nous reste du côté de Léonce; mais, pour l'employer, il faut commencer par vous détromper vous même et s'il m'est permis de parler comme cette *prétieuse*, de vous *désenchanter* d'elle.

Il faudrait être imbécile pour nier que M^de^ d'Albémar n'ait beaucoup d'esprit : mais pardonnez-moi de vous dire qu'il faut être aveugle pour n'être pas encore plus frappé de ses ridicules et de ses travers. C'est hier surtout que l'aveuglement était impardonnable. Oui, justement hier, chez M^de^ d'Arténas, au milieu de tout ce fracas dont M^de^ d'Albémar était la cause et l'objet, et dont vous et votre fille et

Léonce et tant d'autres avez été étourdis. Je vous confesse que je m'attendais à un tout autre jugement de votre part que celui dont vous me faites confidence. Sur cette scène d'hier dont plusieurs hommes de sens parmi lesquels je prends la liberté de me compter ont été révoltés.

D'abord elle n'arrive, selon sa coutume, que quand tout le monde est arrivé. Elle traverse l'appartement par les points où il y a le plus de monde. Elle est chargée de parure : toutes les couleurs qui tranchent sont celles qu'elle porte. Elle parle haut, elle rit tout haut, elle appelle en passant vingt personnes par leur nom; elle s'assied : elle entame en dix minutes à haute voix, dix sujets de conversation [20]; elle parle de politique, de morale, de religion, de littérature. Elle parle de l'amour, du divorce, de la liberté [21], de l'éloquence de ses amis; Elle appelle et fait venir tel ou tel interlocuteur du fond de l'appartement; elle interpelle, elle atteste, elle garantit l'opinion, le témoignage de vingt personnes à droite et à gauche, elle fait parler quelques personnes [22], elle parle pour ceux qui veulent se taire : quand elle a fait ainsi appel général, et qu'elle a constitué toute l'assemblée en auditoire académique, elle s'arrête sur un sujet; elle attaque un disputeur faible qu'elle est sûre de battre, elle prend sa voix solennelle, et la dissertation s'établit avec exorde, état de question, division, péroraison. Rien n'y manque. *Trois rangs d'hommes et de femmes font* cercle autour d'elle. On monte sur les *chaises pour l'entendre* [23]; elle s'assied alors sur le trépied sacré; elle déplore les malheurs des empires, elle se désole des afflictions des cœurs sensibles; elle prophétise; elle pleure, elle éclate, elle tousse.

* * *

M^de^ de Vernon à M. Barton.

29 X^bre^.

Qu'en dites vous ? qu'en pensez-vous ? mon cher Barton; avons-nous lieu d'être bien tranquilles, vous sur le bonheur de Léonce et moi sur celui de ma fille ? Quelle soirée hier chez M^de^ d'Arténas ! M^de^ d'Albémar y a-t-elle montré assez d'esprit, d'instruction, a-t-elle mis assez de charme dans tous ses discours ? Léonce n'avait pas les yeux assez grands pour la regarder, ni assez d'oreilles pour l'écouter. Cette figure ordinairement si froide, si dédaigneuse, elle était hier d'une passion ! Ses yeux étincelaient. Il n'a pas dit un mot, mais il n'en a pas perdu un de ceux qu'a dits M^de^ d'Albémar, et il m'a paru que j'aurais pu les lire dans toute sa physionomie. Et ma pauvre Mathilde ! comme elle m'a paru souffrir ! Elle était mal portante; mais son air de malaise avait sûrement une autre cause que sa santé. Elle ignore où peut la conduire la passion que chaque jour allume plus vive dans Léonce pour M^de^ d'Albémar; elle ne soupçonne pas jusqu'à quel point une telle passion peut amener l'oubli des devoirs les plus sacrés; elle ne prévoit pas que son mari puisse jamais ni la trahir ni l'abandonner, ni que M^de^ d'Albémar puisse être complice de cet abandon; mais n'avez-vous pas remarqué hier dans ses yeux, dans son air décontenancé un pressentiment confus des maux qui la menacent. Elle ne

20 En surcharge au-dessus du point et virgule : « en dix minutes ».

21 Après « de la liberté », nous croyons lire « du corps de Frédéric », ce qui n'a guère de sens. Ce qui suit « de l'éloquence de ses amis » est illisible.

22 Suivent quelques mots illisibles.

23 « Les hommes et les femmes montèrent sur les bancs pour voir danser Delphine » (*Delphine*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1836, t. 1er, p. 377).

Robert Calvin Whitford, dans *Madame de Staël's Literary Reputation in England* (Urbana, Univ. of Illinois, p. 21), rapporte un fait semblable. Chez le marquis de Lansdowne, les premières dames du royaume montèrent sur des chaises et des tables pour jeter un coup d'œil sur madame de Staël.

sait ce qui doit lui arriver. Mais une voix secrète lui dit que c'est du malheur. L'éclat de Delphine fait entrer après l'admiration, une sombre inquiétude dans le cœur de Mathilde; et elle semble suivre et partager les affections de Léonce en femme soumise et résignée qui prévoit qu'elles demanderont bientôt une victime, et que cette victime sera elle même.

De qui me plaindre, mon cher Barton, à qui demander justice ou grâce dans cette circonstance ? Mes seuls ennemis sont les charmes de Delphine et la jeunesse de Léonce. Irai-je dire à Delphine, à une jeune veuve de 23 ans, belle, spirituelle, éloquente, pleine de charmes : « je vous en conjure, soyez moins aimable, moins ravissante, retranchez vous dans la triste et monotone existence des femmes sans beauté, sans esprit, sans jeunesse. Ma fille ne peut paraître avec avantage à côté de vous : vous l'effacez dans le monde et aux yeux de son mari. Ne pourriez-vous être simple, réservée, timide comme elle ? et vous retirer au second rang pour la laisser au premier ? » Non, mon cher Barton, une telle démarche de quelque manière que je la préparasse ne serait que ridicule. Conseillez-moi : je crains bien d'avoir à demander bientôt à votre amitié, au lieu de conseils, des consolations.

* * *

M. Barton à Mde de Vernon.

Mde d'Albémar a la manie de déprimer la vie. Elle n'a pas assez de tours pour faire remarquer son mépris pour elle. Elle ne parle que du malheur de vivre. Le bonheur même n'est qu'un soulagement au malheur d'exister.

Il y a dans ce langage quelque chose d'immoral, d'amer et de décourageant qui serait odieux s'il n'y avait aussi quelque chose d'absurde et de charlatan qui est fort ridicule.

La vie n'est en soi ni un bonheur, ni un malheur. Ce sont deux conditions de la vie qui dépendent des circonstances. Pour être malheureux de vivre[24], il faudrait pouvoir être heureux de ne pas vivre : en d'autres mots il faudrait pouvoir être heureux sans être, pour pouvoir être malheureux avec le sens qu'on est[25]. Assurer que l'existence rend malheureux, c'est supposer une existence hors l'existence, préexistante à l'existence et sensible au mal de l'existence. C'est, sans contredit le galimatias le plus complet qui soit sorti de la plume de qui que ce soit au monde.

Ce qu'il y a de charlatan dans ce langage, c'est un air de mépris pour la vie, qui semble vous mettre à la hauteur des affections les plus désintéressées, à la portée des actions les plus héroïques; mais ce qu'il y a là d'immoral et d'odieux, c'est de méconnaître le bien que la vie oblige de faire, de rendre indifférent à la vertu, de ne pas voir, de méconnaître le bonheur de la vertu.

Je ne vois dans la vie qu'un malheur, c'est y méconnaître la puissance de faire le bien de ses semblables, le charme[26] de la vertu; ne voir dans la vie qu'un malheur, c'est n'y voir que des passions effrénées en discorde avec des institutions sociales. C'est afficher en quelque sorte le désespoir du vice. Il n'y a que le vice qui ait calomnié la vie. La vertu l'a regardée comme un don du ciel; il n'y a qu'un être dégradé par des passions qui ne sente l'existence humaine avec orgueil.

Voulez-vous voir comment un homme de bien parle de la vie ? Lisez ces paroles si douces et si touchantes : « Je m'éveille le matin avec une joie secrète de

[24] Suivent quelques mots illisibles.
[25] Le sens est incertain.
[26] Mot difficile à lire.

voir la lumière. Je vois la lumière avec une espèce de ravissement et tout le reste du jour je suis content. »

Montesquieu : Pensées diverses.

Elles sont de Montesquieu. Je trouve plus de hauteur d'âme dans ces deux lignes que dans tout le fatras de M^de^ d'Albémar. Une bonne mère de famille qui rendrait son mari heureux et [27] ses enfants ne parlerait pas avec mépris d'une vie qu'elle saurait rendre utile et chère.

P.S. Au reste, soyez tranquille. Delphine ne mourra jamais de son mépris pour la vie. Elle pourra bien dire, écrire à ses amants et à ses amis qu'elle mourra pour eux : elle fera peut-être un Roman pour assurer l'univers qu'elle s'est empoisonnée ou brûlé la cervelle, mais soyez sûre qu'elle sera dans quelque coin à écouter le bruit que fera son nouveau roman [28].

[27] Quelques mots illisibles.
[28] Nous lisons « son nouveau roman » avec incertitude.

Brève histoire des missions catholiques en Amérique latine

I. — LE CONTEXTE COLONIAL DES MÉTHODES D'ÉVANGÉLISATION. LAS CASAS.

A. La conquête au nom du Christ.

Nulle part l'œuvre d'évangélisation ne commence plus exactement avec l'œuvre de colonisation qu'en Amérique du Sud. Christophe Colomb a le désir explicite de conquérir à la foi chrétienne de nouvelles populations; on n'a pas lieu de le soupçonner d'hypocrisie lorsqu'il se prévaut de l'argument pour demander de l'aide aux souverains catholiques. Dans une ordonnance du 30 avril 1492, Ferdinand et Isabelle déclarent que Colomb se rend « dans certaines parties de la mer Océane pour des choses très utiles au service de Dieu et au nôtre ». Oviedo a raconté qu'à son arrivée au Nouveau Monde, Colomb commença par s'agenouiller pour remercier Dieu de sa découverte; puis il appela la nouvelle terre du nom du Sauveur : San Salvador. Il en prenait possession simultanément au nom du Roi du ciel et en celui des souverains espagnols très chrétiens.

Alexandre VI confirme cette optique en ses bulles des 3 et 4 mai 1493, reconnaissant que Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille ont entrepris de nouvelles conquêtes pour le service de la religion. C'est à cette occasion et dans ces bulles que le pape reconnaît aux souverains espagnols des droits de domination identiques à ceux déjà reconnus (par Nicolas V en 1454) aux rois de Portugal sur leurs propres découvertes (africaines). Pour éviter les contestations entre Lusitaniens et Espagnols, le traité de Tordesillas (1494) fixe une ligne de *marcation* suivant le 46e degré 30 de longitude ouest : ce qui sera découvert à l'est appartiendra au Portugal, ce qui se tient à l'ouest sera à l'Espagne. En échange de la reconnaissance papale de ces souverainetés, lesdits pays promettent de travailler à convertir à la foi chrétienne les autochtones des mêmes terres. « Nous vous ordonnons, avait en effet écrit Alexandre VI dans la bulle *Inter cetera* du 4 mai 1493, en vertu

de la sainte obéissance qui nous est due, de pourvoir à ce qu'il soit envoyé dans les terres fermes et dans les îles en question des sujets d'une vertu reconnue, craignant Dieu, sages, éclairés, en vue d'instruire les habitants dans la foi catholique et de leur inspirer le goût des bonnes mœurs; et nous vous rappelons le devoir d'y travailler avec tout le soin possible, comme vous nous l'avez promis... »

Le 25 septembre 1493, une flotte de dix-sept bâtiments quitte Cadix, frétée par les rois catholiques, emportant le texte des bulles du mois de mai précédent; les conquistadores y étaient accompagnés de douze prêtres tant séculiers que réguliers, ayant à leur tête le père Catalan Bernard Buil, muni des pouvoirs de vicaire apostolique. Dès janvier 1494 la première ville fondée par Christophe Colomb, à Hispaniola (Haïti), comporte sa modeste église, ouvrant l'ère de la mission proprement dite.

Hélas ! il fallait compter avec la cupidité et la brutalité de beaucoup de ces messagers de la foi espagnole. La colonisation devait servir l'évangélisation; trop souvent celle-ci fut de fait compromise par celle-là. Nous n'avons pas à dresser ici le tableau des dissensions qui eurent lieu, ni à faire le procès des mœurs sanguinaires des conquérants, non plus que des embrigadements d'indigènes dans les camps de travail forcé. On ne peut même pas nier que certains missionnaires soient eux-mêmes tombés dans l'esprit de lucre ou de rivalité. Faiblesses et ignorance s'ajoutèrent dans les meilleurs cas aux manœuvres plus perfides. C'est dans ce contexte que le cacique haïtien Hattuey (1511) échangeait ce dialogue, devant le feu où il allait périr, avec le franciscain qui désirait le convertir *in extremis* en lui vantant les délices du paradis : « Y a-t-il des Espagnols dans ce lieu de délices ? — Oui, mais ceux-là seulement qui ont été justes et bons. — Le meilleur d'entre eux ne peut avoir ni justice ni bonté. Je ne veux pas aller dans un lieu où je rencontrerais un seul homme de cette race maudite. »

Dès les premiers temps de la conquête espagnole des terres sud-américaines, les missionnaires sont donc présents, arrivés par les mêmes caravelles que les conquistadores, sinon poussés par les mêmes convoitises. L'Espagne se reconnaît une certaine mission d'Église à réaliser auprès des autochtones, même si la conscience qu'elle en prend n'est

pas immédiate pour tous et devra se purifier de bien des compromissions. Il apparaît que parler de la colonisation hispanique simplement en termes de conquêtes économiques et politiques serait falsifier l'histoire et la vider d'une idéologie à perspectives religieuses, qui fut effectivement à l'œuvre. La pensée religieuse domine ici trois cents ans d'histoire, d'une façon inégalée dans l'histoire du christianisme. Si énormes que nous semblent aujourd'hui les maladresses ou les injustices des nouveaux arrivants, elles n'allèrent jamais sans créer un état de mauvaise conscience qui fit question, pour lequel on se battit âprement et qui finalement servit aussi bien la justice naturelle que la vérité chrétienne. Voilà ce qui ressort assurément de l'embrouillamini des faits.

Pratiquement les colons ne laissaient pas seulement aux missionnaires la tâche de donner aux naturels la bonne doctrine et le bon exemple, mais encore celle de procéder aux œuvres de civilisation non dirigées exclusivement à l'enrichissement des Espagnols. De fait les pères inclurent dans leurs programmes des réalisations d'ordre économique (construction de routes, formation d'un artisanat...) ou culturel (écoles, dictionnaires, imprimeries...). Depuis la fondation de l'Université de Mexico (1553), de celle de Lima (1557), l'enseignement supérieur n'a lui-même cessé de progresser, quoique à pas lents.

Plus encore pour les Portugais que pour les Espagnols, la différence des religions comptait davantage que la différence des races. Comme le colonisateur anglais s'appuyait sur l'orgueil du sang, le colonisateur portugais s'appuya au Brésil sur la pureté de la foi catholique pour construire et défendre l'unité territoriale. La lutte contre le Maure, l'infidèle ou l'hérétique avait là un sens, tandis que la pure xénophobie n'en avait pas. C'était sans doute une faiblesse pour la transcendance de leurs conceptions chrétiennes; dans l'immédiat, cet état d'esprit joua assurément comme une grande force.

B. Les dominicains soulèvent les premières objections de principe.

Trois dominicains, arrivés en 1510 à Saint-Domingue, prirent à partie les organisateurs des *encomiendas* (sorte de commendes) groupant là en camps de travail les Indiens que la reine Isabelle avait ordonné de laisser libres. Le père Antonio de Montesinos fit scandale

au prône de la messe dominicale d'Hispaniola, en s'adressant ainsi aux colons :

> C'est pour vous faire connaître vos fautes envers les Indiens que je suis monté dans cette chaire, moi, la voix du Christ qui crie dans le désert de cette île; vous devez m'écouter, non pas distraitement mais de tout votre cœur et de tous vos sens, afin d'entendre cette voix — la plus extraordinaire que vous ayez jamais entendue, la plus âpre, la plus sévère, la plus redoutable que vous ayez jamais pensé entendre... Elle dit que vous êtes en état de péché mortel, que vous y vivez, que vous y mourrez, à cause de votre cruauté envers une race innocente... Soyez certains que dans ces conditions, vous n'avez pas plus de chances de salut qu'un Maure ou un Turc.

Vilipendé par le gouverneur Colombus, le religieux est soutenu par son supérieur local, mais désavoué par le supérieur majeur résidant en Espagne. C'est alors que s'ouvrit le grand débat sur la justice, qui fit intervenir aussi bien l'opinion publique que les théologiens et les hommes politiques. Finalement, malgré les réticences du roi Ferdinand, Montesinos eut gain de cause (au moins en principe) comme le prouva la promulgation des Lois de Burgos, le 27 décembre 1512, renforcées de quelques amendements immédiatement postérieurs.

A noter que jamais la collaboration des missionnaires de brousse avec les théologiens de la métropole ne fut plus solidement liée ni effectivement plus féconde. Le mérite des uns est d'avoir travaillé à clarifier les exigences de la justice; celui des autres d'avoir combattu pour faire entrer dans les mœurs coloniales les règles que la foi catholique admettait dorénavant. Or la lutte fut dure sur les deux fronts. A partir de 1520, Barthélemy de Las Casas, dont nous connaissons aujourd'hui le mémoire sur *La façon d'amener tout le genre humain à la vraie religion,* ne ménagea pas sa peine en faveur de la liberté des Indiens, effectuant quatorze traversées de l'Océan pour relier les principes aux points névralgiques d'application. Le gouvernement impérial fut assez libéral pour ne pas briser la poussée des idées ni récuser la leçon des expériences en cours. En 1524 Madrid supprime le régime des *encomiendas*; mais le décret ne recevant aucune application, les Ordonnances des Indes de 1528 devront s'efforcer de limiter les dégâts. C'est bien lentement cependant que les Espagnols se résignèrent, sous la contrainte des événements, à abandonner les préjugés qui leur faisaient confondre les caractères de l'humanité avec ceux de l'hispanité du XVIe siècle. Comment un être pouvait-il prétendre au titre

d'homme sans être excité au travail par la vue de l'or ni porter culottes à l'espagnole ?

Bien que leur sort personnel fut étroitement lié à celui des envahisseurs trop bien armés, les missionnaires durent se convaincre peu à peu que conquête et évangélisation formaient deux perspectives différentes dont il y aurait peut-être lieu de mieux distinguer les méthodes. Les démêlés avec l'Islam n'avaient que trop travaillé à confondre dans les esprits le sort des armes et celui de l'Évangile. Comment la mission s'émanciperait-elle de la guerre sainte ou de la croisade ? Certes saint Thomas avait déjà établi les conditions d'une juste guerre [1]; mais, bénis par l'autorité ecclésiastique, les conquistadores n'auraient peut-être pas franchi la mer en masses si des scrupules les avaient fait douter de la justesse de leur cause. Qu'il y eût de graves erreurs ou de nombreux abus, tant dans les méthodes de coercition que dans les doctrines qui les couvraient, il n'est plus permis aujourd'hui d'en douter. « C'est à très bon droit que le roi peut envoyer des gens aux Indes pour exiger de ces idolâtres qu'ils lui remettent leur territoire, puisqu'il l'a reçu du pape. Si les Indiens refusent, il pourra très justement les combattre, les tuer, et réduire les captifs en esclavage. » En attendant que Las Casas demande au pape d'excommunier les tenants d'une pareille opinion, Fernando de Enciso pouvait l'exprimer sincèrement en 1513 : jusqu'en 1560 on n'y contredira guère.

Reconnaissons les tares précises de la doctrine avec laquelle les conquistadores se faisaient bonne conscience. L'arme encore chaude remise au fourreau, le vainqueur espagnol fait venir le capucin ou le jésuite pour déclarer à la face de la tribu indienne de quoi la vérité est faite sur la terre comme au ciel. Peut-être l'indigène n'entend-il pas la voix de l'orateur, ou l'entendant ne la comprend-il pas; il importe peu pour le salut des principes. Les indigènes sont sommés de s'incliner impromptu devant la vraie religion et de se convertir en masse à Jésus-Christ. Sinon la méthode forte reprend tous ses droits contre l'infidèle qui repousse le salut éternel présenté de si étrange façon.

[1] Saint Thomas, *Question disputée de Bello.*

Il s'est tout de même trouvé un dominicain, Mathias de Paz, pour relever qu'on n'est pas coupable de repousser la vérité qu'on ignore [2]. C'était ébranler les fondements de la prétendue juste guerre des conquérants; c'était à tout le moins souligner que la guerre était juste du côté des hommes qui se défendent contre l'usurpateur fraîchement débarqué chez eux. Soutenu par ses confrères du couvent de San-Pablo, Mathias de Paz travailla à donner mauvaise conscience à l'évangélisation par les armes, et à instaurer le régime des expériences libérales qui, de 1516 à 1526, sauvegardèrent davantage la liberté de l'Indien. En ce sens se déclara le cardinal Adrien (futur pape), le 19 mai 1520, devant le Conseil des Indes : les Indiens doivent être considérés comme des êtres libres qu'il convient d'amener au christianisme par les moyens du Christ « et non par des méthodes de mahométans ».

C. Le « requirimento » contesté.

Le décret de 1526 consacre malheureusement le procédé assez hypocrite du *Requirimento* (lecture lançant l'ultimatum à la conversion), non sans toutefois tempérer les agissements des capitaines par l'adjonction à leurs côtés d'un théologien-conseil.

En 1539, la parution des traités de Vitoria *De Indis* et *De jure belli* marquent un nouveau progrès, au moins au plan des idées, pour l'humanisation de la guerre et des rapports entre colons et naturels. Le célèbre dominicain refuse aux envahisseurs le droit de faire la guerre derrière le paravent du *requirimento* qui laisse subsister la bonne foi des autochtones ignorants de l'Évangile et parfaitement justifiés de prendre les orateurs pour des agents à la solde de l'ennemi. « S'il ne peut y avoir de guerre juste sans violation d'un droit, toute violation d'un droit n'est pas cause suffisante pour légitimer la guerre », déclare le même théologien. De telles affirmations ne porteront guère de fruits avant les importantes controverses de Valladolid (1550-1551) qui marquent un progrès net dans la conscience chrétienne des peuples civilisés. Ces conférences nous sont connues par le résumé qu'en fit leur président, le dominicain Dominique Soto. C'est là que Las Casas s'opposa à ce qu'on interprétât le « presse les gens d'entrer » de Luc, XIV, dans le sens de la contrainte physique : la nécessité de la

[2] Voir son *De Dominio regum Hispaniæ super Indias*, écrit en 1512.

conversion est intérieure. Il s'opposa de même à la conviction propagée par les commentaires aristotéliciens et défendue par exemple par Sepulveda qui distinguait les hommes libres par nature, des hommes inférieurs, nés pour être et demeurer esclaves. Las Casas défend la vocation surnaturelle de tout humain, vocation qui s'adresse à une nature essentiellement libre pour la conversion intérieure.

Les religieux mendiants ne furent pas moins nets dans leurs positions touchant les méthodes missionnaires. Vingt ans de polémiques leur permirent de voir enfin mieux reconnus l'efficacité de l'exemple et le caractère peu évangélique des pressions féodales qui prétendaient briser par la servitude les obstacles s'opposant à l'extension du royaume de Dieu sur terre. Le débat était loin d'être gagné d'avance par les Dominicains, malgré les progrès accomplis en un siècle, depuis l'année 1452 (sensiblement avant la découverte de l'Amérique par conséquent) en laquelle le pape Nicolas V avait envoyé au roi Alphonse de Portugal le bref *Divino amore communiti* contenant ces termes : « Les royaumes, duchés, comtés, principautés et autres domaines, terres, lieux, camps et possessions des susdits sarrazins, païens, infidèles et ennemis du Christ [...] par l'autorité apostolique, nous vous conférons la pleine et libre faculté de les envahir, conquérir, emporter et subjuguer, et de réduire en perpétuelle servitude les personnes qui y habitent. » Plus tard encore, les papes Calixte III et Sixte IV ne revendiquent la liberté que pour les Indiens baptisés. Ainsi le pape Innocent IV ne met pas en question le rôle de la liberté intérieure dans la conversion au christianisme, mais reste tributaire de la malencontreuse théorie des deux épées qui permet au pouvoir religieux d'utiliser la force séculière :

> On n'a pas le droit de forcer les infidèles à embrasser la foi, car tout homme doit être laissé à son libre arbitre, et il n'y a que la grâce de Dieu qui vaille en cette occasion. Mais cependant le pape peut ordonner aux infidèles de recevoir les prédicateurs qui viennent prêcher l'Évangile dans les territoires soumis à leur juridiction. Si les infidèles les en empêchent, ils commettent une faute, et c'est pourquoi ils doivent être punis, comme toutes les fois qu'ils n'obéissent pas dans les cas où le pape a le droit de leur donner des ordres. Alors ils doivent être contraints par le bras séculier et la guerre doit être déclarée par le pape et non par d'autres, à moins que d'autres ne revendiquent contre eux des droits qui leur sont propres.

Dans l'ivresse de la colonisation on avait perdu de vue la doctrine, traditionnelle de saint Augustin à saint Thomas, qui reconnaît que Dieu

n'est pas seulement l'auteur de la grâce de conversion, mais celui qui prépare un esprit à accepter la vérité du salut. En fait, le chapitre de l'imputabilité peccamineuse en était resté aux balbutiements les plus frustres : on aurait tort de juger cette époque à la lumière des progrès postérieurs de la conscience morale. Il y a seulement lieu de reconnaître comme des précurseurs jouant un rôle prophétique dans l'Église et dans le monde, les religieux dont l'attitude ressemblait à celle du prieur des Dominicains d'Hispaniola, Pedro di Cordoba, qui écrivait en 1516 : « A quoi bon prêcher quand les Indiens voient de soi-disant chrétiens agir à l'encontre des principes du Christ ? » Désireux d'une efficacité plus spectaculaire, les évêques (par exemple Fonseca, évêque de Burgos) se faisaient davantage les protagonistes des baptêmes collectifs dont le manque d'enracinement n'est plus à démontrer. Le pouvoir royal demeurait hésitant, probablement de bonne volonté, mais trop faible. Ainsi l'*Instruction royale* du 3 septembre 1516 favorise les religieux désireux d'une évangélisation pacifique antérieure à l'entrée en scène des conquistadores espagnols; c'était prendre le contre-pied de la doctrine colonialiste régnante, confiant aux guerriers le soin de dégrossir les indigènes avant de les confier aux prédicateurs. Mais, encore une fois, il y eut loin des bonnes intentions des documents officiels aux réalisations. De son côté le pape Paul III émet en juin 1537 la bulle *Sublimis Deus* instaurant un notable affinement dans les méthodes missionnaires; on y lit ceci : « Dans notre zèle à secourir les Indiens, nous affirmons que, quoi que l'on puisse dire ou avoir dit en sens contraire [...] on ne doit les asservir en aucune façon. Tout ce qui contreviendrait à ces instructions serait nul et non avenu. En vertu de notre autorité apostolique, nous déclarons que lesdits peuples devront être convertis à la religion de Jésus-Christ par l'évangélisation et par l'exemple de mœurs édifiantes. » Las Casas ne cache pas sa joie en écrivant la même année son *Del unico modo de atraer a todas las gentes a la religion verdadera* (publié à Mexico seulement en 1941); Hanke résume bien sa pensée : la religion dépend de la *conviction* qui présuppose la *compréhension* [3]. La matière sera mûre pour une mise en forme doctrinale à laquelle restera attaché le grand nom de François

[3] Lewis HANKE, *Colonisation et Conscience chrétienne au XVIe siècle*, Paris, 1957 (traduction de l'ouvrage de haute valeur, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*).

de Vitoria; c'est dans le *De Indis*, que ce dominicain écrit en 1539, qu'on lit par exemple :

> Les barbares ne sont pas tenus de croire aussitôt qu'on leur fait connaître la foi chrétienne; il ne suffit pas, pour qu'ils pèchent mortellement en ne croyant pas, qu'on leur ait simplement annoncé et exposé que la vraie religion est la foi chrétienne, que le Christ est le sauveur et le rédempteur du monde, sans qu'il y ait eu des miracles, ou une autre preuve, ou une chose quelconque capable de les persuader. [...] Ainsi que dit Cajetan, il y aurait témérité et imprudence à accepter une croyance, surtout dans la question qui concerne le salut, sans savoir qu'elle est affirmée par un homme digne de foi; or les barbares ne peuvent savoir cela, car ils ignorent qui et de quelle valeur sont les hommes qui leur proposent cette religion. Selon saint Thomas, les choses qui sont objet de foi apparaissent à celui qui croit comme dignes d'être crues et sont ainsi vues par lui; car le fidèle ne croirait pas, s'il ne voyait pas qu'il doit croire, soit à cause de miracles évidents, soit pour une autre raison du même ordre. Donc là où il n'y a ni miracle, ni autre chose provoquant la conviction, les barbares ne sont pas obligés de croire. [...] « Croire trop aisément est le fait d'un homme léger », dit l'Ecclésiaste. Si je n'avais pas fait de miracles ils ne seraient pas coupables, lit-on dans saint Jean. Là où il n'y a pas de miracles ni de sérieuses raisons de croire, il n'y a point de fautes. [...] Si la foi chrétienne est présentée aux barbares avec probabilité, c'est-à-dire au moyen de preuves raisonnables et vraisemblables, par des hommes qui mènent une vie honnête et conforme à la vie naturelle, ce qui est un puissant argument en faveur de la vérité, et cela pas une fois et superficiellement, mais avec soin et application, les barbares sont tenus, sous peine de péché mortel, d'adhérer à la foi au Christ. En effet, s'ils sont tenus d'écouter, ils le sont aussi d'accepter les idées raisonnables qu'on leur propose. [...] Pour moi je ne suis pas certain que ce soit dans ces conditions que la foi a été proposée à l'adhésion des barbares et qu'elle leur a été annoncée de telle sorte qu'ils soient obligés de croire sous péché. Je dis ceci parce qu'ils ne sont pas tenus de croire si la foi ne leur est pas proposée de façon qu'ils puissent être probablement convaincus. Mais de miracles ou de signes je n'ai jamais entendu parler, pas plus que de vie religieuse exemplaire. Au contraire, une quantité de scandales, de crimes et d'impiétés, voilà ce qu'ils ont vu. Il ne semble donc pas que la religion chrétienne leur ait été prêchée d'une manière assez convenable et assez vertueuse pour qu'ils soient tenus d'y adhérer. Le dévouement et l'activité qu'ont opposés en cette occasion un grand nombre de religieux et d'autres ecclésiastiques, leur vie, leurs exemples et leurs zélées prédications auraient suffi, s'ils n'avaient rencontré des obstacles chez d'autres qui avaient des préoccupations différentes [4].

En résumé, même dans ce qu'elles présentaient de légitime, les méthodes missionnaires étaient de fait trop encastrées dans un contexte de brutale colonisation pour n'être point compromises dans leurs

[4] François de Vitoria, *Relectiones, De India*, II, 2, 4-5.

résultats. Les indigènes ne pouvaient faire entre la mission et la colonisation une distinction que les Espagnols ne faisaient pas eux-mêmes. En conséquence, on administra trop souvent les sacrements en brûlant l'étape préliminaire d'évangélisation par la parole et l'exemple. C'était risquer d'ajouter des rites supplémentaires là où les anciennes croyances païennes gardaient tout leur terrain. On ne s'étonnera donc pas de voir des résurgences magiques ou idolâtriques affleurer en milieu indien baptisé. Ce phénomène ne put échapper complètement aux missionnaires, d'où l'institution en Amérique latine de l'Inquisition. Cependant, la plupart des affaires dont eurent à juger les deux audiences du Saint-Office, établies à Mexico et à Lima (Ciudad de los Reyes) eurent trait à des doctrines juives ou protestantes.

II. — L'ŒUVRE MISSIONNAIRE EN AMÉRIQUE LATINE.

A. L'organisation ecclésiastique.

On peut se faire une première idée de la progression des communautés catholiques d'Amérique latine en suivant la marche des érections d'évêchés. Nous nous limiterons à la première période d'animation, le XVIe siècle. Dès 1508, Fernand d'Aragon obtient du pape un patronage ecclésiastique sur les Indes occidentales, de même nature que celui qu'il exerçait déjà en Espagne. En 1511, le même roi obtient du pape Jules II une bulle érigeant les trois premiers sièges épiscopaux de l'hémisphère occidental : Santo-Domingo (Saint-Domingue), Concepción de la Vega d'Hispaniola, et San-Juan de Porto-Rico (Haïti). Puis viennent en 1518 et 1519 ceux de Yucatan et de Tlaxcala (Mexique); en 1520, celui de Panama; en 1522, Santiago de Cuba; en 1527, Honduras; en 1530, Mexico et Coro (Venezuela); en 1534, Sainte-Marthe-de-Colombie, Carthagène-des-Indes, Nicaragua, Guatemala; en 1535, Antequera (Mexique); en 1536, Cuzco (Pérou) et Michoacan (Mexique); en 1539, Chiapas (Mexique); en 1544, Lima; en 1545, Quito; en 1546, Popayan (Colombie); en 1547, Assompción; en 1551, le pape nomme le premier évêque du Brésil, à Salvador; en 1561, Santiago du Chili; en 1563, Imperial (Chili); en 1570, Santiago-del-Estero; en 1582, Buenos-Ayres. Ainsi, au milieu du XVIe siècle l'Église possède en Amérique espagnole sa hiérarchie, ses cadres réguliers et

séculiers, ses conciles provinciaux (tenus d'abord à Mexico en 1555 et à Lima en 1567).

Au début du XVIIe siècle, les Indes occidentales comprenaient cinq archevêchés, vingt-sept évêchés et environ quatre cents couvents de tous ordres. Relevant du Saint-Siège pour le spirituel, ce clergé dépendait au temporel de la *Camara de Indias*, section spécialisée du *Conseil suprême des Indes* : cette chambre transmettait les nominations ou ratifications royales pour tous les postes ecclésiastiques officiels d'outre-mer, encore qu'à l'égard des plus hautes dignités elle ne fît que présenter des noms à la nomination papale et qu'elle entérinât pour les autres les décisions du haut clergé local. Aucun clerc ne pouvait cependant se rendre aux Indes occidentales sans *licet* royal et sans demeurer sur place sous le contrôle des fonctionnaires civils.

Des innombrables métis qui naquirent de la fusion des races, on en vit peu à peu accéder au sacerdoce. Mais sur les 369 évêques titulaires qui exercèrent leurs fonctions dans les colonies américaines d'Espagne jusqu'en 1637, on ne compte que douze métis; ils pouvaient se rattraper dans l'humble service paroissial et ne se firent pas faute de jouer quelque rôle dans les mouvements populaires d'émancipation.

Le clergé régulier, dont l'influence a toujours été prépondérante en Amérique du Sud, se composait essentiellement de Franciscains et de Dominicains, de Jésuites et d'Augustins. C'est ce clergé qui, pratiquement, exerce aux XVIIe et XVIIIe siècles l'intégralité des tâches éducatives des populations. Témoins des excès des colons, ces religieux se firent également les défenseurs attitrés des Indiens : nous avons retracé les courageuses prises de position doctrinales des Dominicains au XVIe siècle; dans la troisième partie nous illustrerons par un exemple majeur le fait qu'au XVIIe siècle ce fut aux Jésuites que revint l'honneur d'une action protectrice menée cette fois davantage au plan social, politique et éducatif.

B. L'évangélisation du Mexique.

La générosité missionnaire de l'Espagne du XVIe siècle est hors de conteste : de 1535 à 1598, ce pays envoya dans ses différentes missions d'outre-mer 2.682 religieux prêtres et 376 clercs. Après la première implantation aux Grandes Antilles, la terre mexicaine s'ouvre en 1519

aux nouveaux apôtres qui suivirent le défricheur Hernan Cortès. En 1524 douze Franciscains sont sur les lieux, suivis deux ans plus tard d'une première équipe dominicaine; les Augustins arriveront en 1533. Mais déjà en 1530 l'Église est assez présente pour justifier l'érection de Mexico comme évêché : son premier titulaire, Juan Zumàrraga, franciscain, mourra en 1548 après avoir largement semé. Dans les vingt ans qui suivirent la fondation de ce premier siège, cinq nouveaux diocèses mexicains furent institués. Les Jésuites ne s'installèrent au Mexique qu'en 1572, fondant comme à leur habitude des collèges tout en évangélisant les infidèles.

On comptait un million de baptisés mexicains dès 1531, s'il faut en croire les rapports officiels; ceci n'avait pu avoir lieu qu'en raison des baptêmes collectifs précédés d'une catéchisation sommaire et suivis — autant que possible — d'une pastoration adaptée aux mœurs indiennes.

C. Vue d'ensemble sur le Sud.

Les vice-royautés espagnoles commencèrent par répartir les terres du sud en Nouvelle-Grenade (Colombie), Pérou et La Plata. Dès la fondation de Santa-Maria del Buen-Aire (Buenos-Ayres), les troupes de Pedro de Mendoza avaient leurs prêtres, séculiers ou franciscains, qui commencèrent leurs prédications sur les rives de la Plata en 1537. Saint François de Borgia envoie des missionnaires jésuites au Pérou en 1567; on les retrouve plus tard en Équateur, au Chili et sur la Plata. Un nouvel essor est donné à cette région par l'arrivée en 1589 de François Solano et de nouveaux Franciscains. Le Tucuman, le Paraguay, le Rio-de-la-Plata et les abords mêmes du Chaco virent rayonner cette mission. En 1587 on comptait en ces régions cinq couvents franciscains (San-Miguel, Santiago, Rioja, Cordoba, Corrientes), custodie dépendant jusqu'en 1612 de la province franciscaine du Pérou. Signalons l'œuvre d'évangélisation remarquable que le père Louis Bolanos († 1629) mena un demi-siècle auprès des Indiens. Il fut un de ces missionnaires auxquels on attribue plusieurs milliers de baptêmes. En 1624, le père Louis Vergara, autre franciscain, convertissait les Indiens Charuas que le gouverneur François de Cespedes n'avait pu soumettre par les armes.

Comme les Jésuites étaient venus du Brésil en Uruguay et au Paraguay, les Dominicains vinrent du Pérou évangéliser le Tucuman. En 1553, les pères Gaspar de Carvajal et Alonso de Truento établirent un couvent à Santiago-del-Estero. Au début du XVIIe siècle seront fondés les couvents de Santa-Fe, de Buenos-Ayres et de Cordoba. Le père Christophe de Torres, frère prêcheur, par son enseignement à Santa-Fe-di-Bogota aide à la christianisation de la Colombie où il fonde en 1670 l'Université de la *Communio Indorum.* En 1724, le père Dominique Neyra obtient du général dominicain Augustin Pipia l'érection de la province argentine qui devait contribuer aussi notablement que celle du Chili et celle du Pérou à l'évangélisation sud-américaine.

L'Ordre de la Merci prit part à la conversion de l'Argentine dans la seconde partie du XVIe siècle. Le père Mascadi, s.j., fut le premier apôtre de la Patagonie où il fonda une mission en 1700; mais celle-ci disparut quinze ans plus tard et il fallut attendre la fin du XIXe siècle pour que l'évangélisation reprenne en ces terres australes avec un père Lazariste et les Salésiens.

En Argentine comme dans toute l'Amérique espagnole, le pouvoir civil qui devait protéger l'action évangélisatrice lui fut trop communément funeste. Par le régalisme notamment, le pouvoir ecclésiastique était constamment en butte aux fonctionnaires gouvernementaux. Les querelles intestines n'épargnèrent d'ailleurs pas les évêques et les missionnaires.

D. Missions portugaises au Brésil.

En vertu de la ligne de partage évoquée plus haut, les terres du Brésil tombèrent au pouvoir des Portugais et connurent de ce fait une histoire missionnaire propre. La différence des langues espagnole et portugaise n'a cessé de maintenir l'hétérogénéité des deux masses du continent sud-américain. Découvert par hasard par le Portugais Pedro Alvarès Cabral le 24 avril 1500, le Brésil connut jusqu'en 1822 le régime colonial le plus étroit qui se puisse imaginer. A l'apogée de sa civilisation, le Portugal interdit dès le début que le Brésil ait des contacts maritimes avec quelque pays étranger que ce soit. De plus, si les Espagnols rencontrèrent au Mexique et au Pérou d'anciennes et

prestigieuses civilisations autochtones, les Portugais n'affrontèrent que des peuplades indiennes disséminées, encore que nombreuses en ces origines. La première messe brésilienne avait été célébrée le 1er mai 1500 à l'ombre d'une grande croix solennellement érigée en signe d'allégeance chrétienne, sur cette terre qu'on baptisa alors « Île de la Vraie-Croix ». Puis Cabral repartit pour sa destination : les véritables Indes, sur la route desquelles un continent avait inopinément surgi. Conduits par Amerigho Vespucci trois navires venant de Lisbonne arrivèrent l'année suivante et atteignirent non plus la région de Bahia mais celle de Rio-de-Janeiro et de Santos; la découverte du bois de teinture *pau-brasil* fit transformer la Terre de la Vraie-Croix en Terre du Brésil.

Si les premiers missionnaires au Brésil furent des prêtres séculiers et des Franciscains, le rôle le plus considérable tenu dans l'évangélisation du pays revient sans conteste à la Compagnie de Jésus, approuvée par Paul III en 1540. Le système des capitaineries héréditaires, institué en 1534, n'ayant donné que de médiocres résultats, le roi Jean III envoya en 1549 un gouverneur général nommé Thomé de Souza, qui s'établit à San-Salvador (Bahia), accompagné de quelques Jésuites dont le supérieur était Manuel da Nobrega. Portugais diplômé de l'université de Coïmbre, celui-ci était entré cinq ans plus tôt dans la Compagnie. Il créa la province du Brésil, organisa les missions auprès des Indiens et envoya à Piratininga les Jésuites qui fondèrent le collège de Sao-Paulo, inauguré le 25 janvier 1554, origine de la ville qui porte aujourd'hui ce nom et où ces lignes sont écrites. Les pères du collège alors fondé continueront plus tard à enseigner dans les lettres chrétiennes les fils de ceux qui allaient chercher noise aux Jésuites du sud pour leur voler de la marchandise humaine.

Nobrega se distingua encore par sa collaboration aux gouverneurs de Sá dans leur lutte contre les Français qui avaient envahi Rio-de-Janeiro. En effet, avec Villegaignon et de Coligny, les Français, un moment installés dans certaines îles de la baie de Rio, représentaient le péril calviniste. En 1560, Mem de Sá occupe le fort Coligny et déloge les Français du Brésil par la prise d'Henriville (1567). Ils redébarqueront au XVIIe siècle à Guaxendaba, dans le Maranhão, pour en être délogés à nouveau en 1615. En 1633, une troisième expédition, encouragée par Richelieu, aboutira à la création de l'actuelle Guyanne

française. Enfin, en 1711, Duguay-Trouin s'empara de Rio et n'en délogea que contre rançon. Qu'il vînt des Français ou des Hollandais, le péril étranger fut surtout ressenti comme un péril protestant par les Portugais du Brésil. La domination hollandaise s'étendit au nord du Brésil, de 1624 jusqu'en 1654, époque à laquelle ils furent chassés du Pernambouc; elle fut économiquement heureuse pour cette région. Mais la défense nationaliste coïncidait normalement pour le haut clergé brésilien avec la défense de la foi. Ainsi le cinquième évêque de Bahia, Dom Marcos Teixeira fut-il de 1622 à 1624 (date de sa mort) l'âme de la résistance aux protestants hollandais. L'évêque vit dans la prise de Bahia par ceux-ci un châtiment divin pour les fautes des habitants.

Dans l'appel à la résistance aux envahisseurs fait au nom de la foi catholique, le père Antonio Vieira joua un rôle décisif par son éloquence qui est restée célèbre. Né à Lisbonne, il arriva au Brésil dès l'âge de sept ans; c'est là qu'il entra dans la Compagnie de Jésus. Après quelques études au Portugal, il revint en Amérique en 1652. Ses prédications en faveur de la liberté des Indiens excitèrent les colons qui l'expédièrent à Lisbonne. Il n'y demeure pas inactif car il tente d'éclairer l'opinion ibérique avant de repasser l'océan comme supérieur des Jésuites du Brésil; il demeure en ces fonctions jusqu'à sa mort (1697). Ses œuvres (sermons, lettres...) figurent parmi les classiques du Brésil.

Autre Jésuite à la gloire désormais légendaire, José de Anchieta était né aux Canaries en 1534. Envoyé au Brésil à vingt ans, quatre ans après Nobrega, il y mourra en 1597 après une vie apostolique pleinement remplie. Il participe à la fondation de Sao-Paulo, qu'il sauve en 1562 des tribus indiennes Tamoios; mais il dut rester cinq mois leur prisonnier, en 1563. On lui doit différents écrits en portugais, en castillan, en tupi, en latin, et la première grammaire de langue brésilienne; ses lettres ne sont pas négligeables pour la connaissance du Brésil du XVIe siècle.

Les collèges des Jésuites furent un des lieux géométriques majeurs de leur influence au Brésil : Bahia (1549), Sao-Vincente, Piratininga (Sao-Paulo), Ilheus, Espirito-Santo, Porto-Seguro, Ceará, Maranhão, Pernambouc, etc.

En 1584 les Bénédictins s'installèrent à Salvador (Bahia) avant d'essaimer à Rio-de-Janeiro et à Olinda (Pernambouc) : on compte bientôt sept abbayes et plusieurs résidences.

Les Capucins prirent pied dans le Pernambouc à la même époque (1585) : Récife, Olinda; plus tard on distingua la province de Bahia de celle de Rio. Les Carmes de l'Observance arrivèrent simultanément (Olinda, Santos), préparant eux aussi une province du nord et une province du sud.

En 1637 Pedro Teixeira remonte l'Amazone avec deux mille hommes pour aboutir à Quito avant de rentrer en 1639 à Bèlém : sur les traces de cette trouée, des équipes de religieux s'enfoncèrent dans la forêt amazonienne ou la savanne avec des objectifs missionnaires.

Le clergé brésilien dépendait de l'évêché de Funchal (île de Madère) depuis 1514, quand fut installé l'évêché de Salvador (Bahia) par la bulle *Super specula* de Jules III (25 février 1551). Le premier centre de chrétienté épousa en effet au Brésil le premier centre de civilisation locale : Bahia; dans les deux villes de Salvador et de Reconcavo, on construisit soixante-deux églises dont seize furent érigées en paroisses. Lorsqu'à la mort du gouverneur Mem de Sá (1572) fut scindée en deux l'administration civile, la juridiction ecclésiastique emboîta le pas : on obtint l'évêché de Bahia au nord, celui de Rio-de-Janeiro au sud (1575). En 1614, Paul V accorde un nouveau siège épiscopal à Pernambouc, remplacé en 1676 par le diocèse d'Olinda. Le XVIIIe siècle voit la création des diocèses suivants : Belém (Para), Marianna, Cujabá (Matto-Grosso) et surtout Sao-Paulo qui en sus de l'actuel État du nom comprenait le Paranà, le Santa-Catharina, le Rio-Grande-do-Sul et une partie du Minas-Gerais.

On remarque une nette différence d'attitude entre Jésuites et clergé séculier dans leur comportement à l'égard des seigneurs coloniaux, maîtres des moulins sur lesquels s'établit la première civilisation économique du Brésil. Tandis que le clergé séculier accepte très largement des fonctions d'aumônerie qui *de facto* l'insérait plus ou moins dans le système féodal, non sans péril pour la pureté des mœurs et la rigueur des principes, les Jésuites représentèrent l'intransigeance d'une orthodoxie qu'il n'est pas question de ployer ni d'acheter.

C'est ainsi que sous le règne de Philippe III, roi d'Espagne, le jésuite Luis de Valdivia se posa en médiateur des Araucans devant leurs oppresseurs européens. D'une manière générale le rôle protecteur de l'Église à l'égard des Indiens n'est pas contestable : la politique du clergé suivit généralement la doctrine et l'exemple donnés par Las Casas après la mort du roi Ferdinand. C'est en parfaite continuité avec cette attitude qu'on aboutit au XVIIe siècle à l'établissement des fameuses *réductions* du Paraguay (voir notre IIIe partie) qui ont justement retenu l'attention depuis des siècles, encore que les passions aient longtemps empêché l'historien de se faire une idée juste sur elles.

E. Le problème noir.

Fuyant le Blanc ou décimé par le travail forcé, la main-d'œuvre autochtone ne suffit pas aux entreprises colonialistes. On chercha tôt remède du côté de l'Afrique noire. Aux Antilles, puis sur le continent, les traficants d'esclaves déversèrent des siècles durant leur marchandise humaine. La réaction des rois catholiques fut d'empêcher qu'une telle transfusion de sang contaminât l'Amérique avec les religions juive ou islamique : au début du XVIe siècle des ordonnances limitent le trafic aux Noirs nés en pays de chrétienté soumis à l'Espagne. Mais la demande s'accrut tellement que ces ordonnances ne furent pas longtemps respectées. Les cultes africains et notamment ceux du Vaudoux prirent de fait un nouvel essor sur la terre de Colomb; les efforts catholiques n'ont jamais pu s'y opposer efficacement. Le plus souvent les cultes africains s'amalgamèrent avec des éléments d'un christianisme de surface pour former des sectes d'un syncrétisme propre. Il n'est pas contesté par là que les missionnaires firent chrétiennes de nombreuses communautés noires. En 1768, 1.400.000 esclaves noirs sont les restes des 9 millions d'Africains transplantés au Nouveau Monde en deux siècles; le brassage des sangs ne cesse d'insérer cet élément de la population dans la masse sud-américaine.

F. Terre de saints.

Encore que les canonisations ne représentent pas toute l'étendue de la sainteté de l'Église, de ses missionnaires et de ses fidèles, notons quelques-uns des noms retenus ici et proposés à l'imitation des

chrétiens. Le bienheureux Ignace d'Azevedo revenait en 1570 avec trente autres Jésuites quand un corsaire calviniste les massacra au large des Canaries. Douze autres religieux eurent un sort analogue dans les années qui suivirent. Saint Louis Bertrand, dominicain ayant évangélisé la Nouvelle-Grenade (Colombie), mort en 1581. Saint Turibe de Magrobeja, évêque de Lima, mort en 1606. Saint François Solano, franciscain, dont le champ d'action fut le Tucuman, le Chaco, le Paraguay et l'Uruguay, mort en 1610. Sainte Rose de Lima (1617) : toute l'Amérique latine s'est rangée sous le patronage de cette tertiaire dominicaine. Béatifiés par Pie XI, les pères Gonzales et Rodriguez, jésuites, s'étaient dévoués jusqu'à leur assassinat (1628) aux Indiens des réductions. Saint Pierre Claver (mort en 1654), jésuite, se dévoua au service des noirs dans le grand centre colombien de la traite, le port de Carthagène.

III. — LES RÉDUCTIONS DES JÉSUITES AU PARAGUAY.

A. La République communiste chrétienne des Guaranis.

L'exemple à tous égards le plus considérable des réussites de l'évangélisation sud-américaine nous paraît être celui de la République communiste chrétienne des Guaranis, bien connue depuis 1949 par l'ouvrage que lui a consacré Clovis Lugon. Cet État donna la preuve, en cent cinquante-huit ans d'existence, de la viabilité de son équilibre humain et chrétien, malgré un conditionnement extérieur des plus pénibles : il ne succomba pas à un effritement intérieur, mais aux forces colonisatrices espagnoles et portugaises liguées contre lui dès le début, par de bas intérêts ou de sordides jalousies.

Arrivés en 1586 à Salta, sur la demande de François de Vitoria, dominicain, premier évêque de Tucuman, les Jésuites gagnèrent, l'année suivante, le Paraguay, à l'appel de l'évêque d'Assomption, autre dominicain. Ils n'étaient là encore que trois religieux : l'Espagnol Salonio, le Portugais Ortego et l'Écossais Tom Filds. Ils se consacrèrent à leurs deux activités missionnaires de prédilection : l'enseignement (pour les fils de colons) et la mission itinérante auprès des Indiens, où les Franciscains François de Solano et Louis de Bolanos les avaient précédés. En 1607 le général des Jésuites Claudio Aquaviva érigea le Paraguay en province (comprenant le Paraguay actuel, le Rio-Grande-

do-Sul brésilien et une large portion du territoire argentin) pour éviter que les huit pères qui s'y trouvaient ne troublassent par leurs prédications courageuses la paix où travaillaient depuis trente ans leurs confrères du Brésil ou encore ceux du Pérou. C'est justement de ce dernier pays qu'arrivait le père Diego de Torrès, premier provincial du Paraguay. Il lui fut demandé de renoncer aux missions itinérantes, malgré le succès d'un père Christobal de Mendoza ou d'un père Manuel de Ortega, au profit de missions stables éloignées des villes coloniales, corrompues et hostiles. C'est ainsi que virent le jour en 1610 les premières *réductions (Reducciones)* du Paraguay, ainsi appelées parce que les Indiens y étaient *réduits* à vivre selon les lois naturelles, civiles et ecclésiastiques.

Les Guaranis, ainsi rassemblés en villages sous l'autorité jésuite, échappèrent à la servitude par leur éloignement de la civilisation. « Les Indiens aiment bien la loi de Dieu, mais ils détestent les Espagnols », écrivait un missionnaire. Quelques-uns des rares administrateurs civils bienveillants, Francisco de Alfaro, Saavedra et Negroni, appuyèrent le père Torrès dans sa demande de création d'un État tampon entre possessions espagnoles et terres portugaises, dans le but de protéger La Plata contre les convoitises paulistes (les Paulistes sont les habitants de Sao-Paulo). La plupart du temps les gouverneurs coloniaux se montrèrent les ennemis déclarés de la République Guaranie naissante, qu'ils laissaient piller et détruire sans remords.

La République des Guaranis fut davantage l'œuvre d'un petit nombre de Jésuites clairvoyants, apostoliques et énergiques, soudant peu à peu leurs efforts clairsemés, que l'œuvre préconcertée de la Compagnie de Jésus qui ne les soutint guère avant 1628, ne se rendant compte de l'importance des réductions qu'une fois qu'elles eurent fait leurs preuves. Six pères seulement s'en occupèrent dans les premières années, mais il faut même réduire à deux le nombre des véritables fondateurs: les pères italiens Simon Maceta et José Cataldino, créateurs de la première cellule de ces réductions, la mission de Lorette. Les propres termes du père Maceta aux colons espagnols nous renseigneront suffisamment sur la position des pères à l'égard des conquistadores :

> Nous ne prétendons point nous opposer au profit que vous pouvez faire avec les Indiens par des voies légitimes, mais vous savez que l'intention du roi n'a jamais été que vous les regardiez comme des esclaves, et

> que la loi de Dieu vous le défend. Quant à ceux que nous sommes chargés de gagner à Jésus-Christ, et sur lesquels vous n'avez aucun droit, puisqu'ils n'ont jamais été soumis par la force des armes, nous allons travailler à en faire des hommes, pour en faire ensuite des chrétiens. Puis nous tâcherons de les engager par la vue de leurs propres intérêts à se soumettre de leur plein gré au roi, notre souverain. Nous ne croyons pas qu'il soit permis d'attenter à leur liberté, à laquelle ils ont un droit naturel que rien n'autorise à leur contester.

C'est le succès de Lorette, puis de San-Ignacio-Mini (à l'ouest du Paranápanema), où la première réduction avait essaimé, qui détermina les deux pères à projeter une république chrétienne renouant avec les plus belles réalisations du premier siècle chrétien.

Avec le père Lorenzana, à 400 kilomètres de Lorette, au nord du Parana, puis aussi dans le Guayra (où les Jésuites devaient rassembler jusqu'à cent mille Indiens), d'autres réductions naissaient, sans liens les unes avec les autres. L'œuvre grandiose de l'intégration devait avoir pour initiateur le père Antonio de Montoya, arrivé d'Espagne en 1612 et supérieur général de la République Guaranie de 1620 à 1637. Attirés le plus souvent par la protection qu'ils cherchaient contre les razzias de la traite, mis en confiance par le refus absolu des pères d'être assistés par la soldatesque espagnole, les Indiens rallièrent bientôt massivement et de plein gré les réductions où ils devaient s'ouvrir peu à peu aux valeurs proprement chrétiennes. En 1628 l'œuvre des réductions, désormais en jonction les unes avec les autres, s'imposait à tous les esprits non prévenus, par son importance tant civilisatrice qu'évangélique. On peut regretter que cette réalisation humainement et chrétiennement si hardie (elle succomba d'être en avance sur son temps) n'attire pas aujourd'hui encore plus d'attention sur la valeur des principes qu'elle mettait en action.

B. Les razzias des Paulistes.

Les difficultés les plus graves devaient venir, dès 1618, des razzias attribuées aux « mameluks paulistes » qui n'étaient autres que des colons portugais, parfois de nobles familles, installés à Sao-Paulo et qui, avec l'aide de mercenaires métis (en anthropologie, le mameluk est le métis de Blanc et d'Indien) et même parfois indiens, venaient se ravitailler en esclaves pour alimenter le marché de la traite qui, à São-Paulo même, ravitaillait en main-d'œuvre, au XVIIe siècle, les exploi-

tations de canne à sucre, et au XVIIIe siècle, les mines (Minas-Gerais). Ces trafiquants ne furent jamais sérieusement inquiétés par l'autorité légitime. Nous ne pouvons nous étendre sur les récits de ces pénibles pillages qui opposèrent d'un côté Indiens et Jésuites, de l'autre colons et gouverneurs (parmi les gouverneurs les plus antijésuites, signalons Francisco de Cespedes qui administra La Plata de 1624 à 1637). Dès 1630 on comptait quinze mille Guaranis emmenés à la chaîne, outre les morts. Les gouverneurs portugais voyaient dans ces incursions un moyen de grignoter les territoires espagnols à une époque où la réunion des deux couronnes ibériques sur la même tête rendait la guerre déclarée impossible. Ces administrateurs, comme leurs collègues des terres espagnoles, se liguaient au surplus dans la protection des affaires douteuses menées par les colons, étant entendu que les Indiens étaient des esclaves-nés. Il est exact que le traité de Tordésilas (1494) laissait aux Espagnols ce qu'on appelle aujourd'hui l'Uruguay et le Rio-Grande-do-Sul; mais ces maîtres portaient alors leurs convoitises vers le Pérou, ce dont les Brésiliens de Sao-Paulo profitèrent pour gagner du terrain vers le sud. Les timides décisions apaisantes du Conseil royal des Indes restèrent pour tous lettre morte ou compensation platonique. Les mameluks qui restaient chrétiens de nom se donnaient bonne conscience en prétendant qu'il suffisait d'être baptisé pour aller au ciel, ce qu'aucun prédicateur chrétien n'a jamais enseigné.

Pour éviter l'anéantissement complet, les pères durent prendre l'initiative de pénibles migrations qui, en 1631 puis vers 1636, transplantèrent plus de cinquante mille Indiens du Guayra vers le Moyen-Parana, plus à l'abri des incursions paulistes. Les difficultés du franchissement à pied de ces centaines de lieues coupées des gorges du fleuve Parana dépassent ce qu'on peut imaginer. C'est ainsi que la République des Guaranis se fixa enfin entre le Parana et l'Uruguay, dans l'Entre-Rios.

En 1639, les Jésuites arrachèrent enfin à Madrid l'autorisation (qu'ils n'avaient pas encore) d'armer les Indiens pour assurer leur légitime défense à certaines conditions restrictives. Dès lors les mameluks ne furent plus toujours vainqueurs et leur défaite fut consommée par les Indiens Chiquites en 1694. Ils avaient auparavant anéanti plus de trente réductions (quatorze dans le Guayra, douze dans

le Tapé, quatre chez les Itatines, deux sur l'Uruguay) depuis 1618. Le gouverneur de Rio-de-la-Plata, Pedro d'Avila, est obligé de reconnaître dans un rapport au roi : « J'ai vérifié que de 1628 à 1630, les Paulistes ont enlevé plus de 60.000 Indiens des réductions, tant dans cette province qu'en Paraguay; qu'ils y ont exercé des cruautés et des actes d'une bestialité incroyable, se comportant de manière qu'on ne pouvait croire que ce fussent des chrétiens. » Dans son excellente *Histoire du Paraguay*, Charleroix consigne également: « Des hommes qui se disaient chrétiens ont égorgé ou fait périr dans le plus dur esclavage, plus de 100.000 néophytes. » Au total, les chiffres retenus par les documents sérieux et les historiens mentionnent plus de 300.000 esclaves ainsi enlevés; mais le nombre des morts est bien supérieur.

Il est vrai qu'une bulle d'Urbain VIII excommunie les propriétaires d'esclaves indiens : geste notable, en 1640, mais qui ne modifia rien de la situation sociale. Une fois de plus nous constatons que l'histoire des décisions officielles prises d'Europe à l'égard des possessions latino-américaines est d'un intérêt illusoire (sinon pour les idées) si l'on n'y joint pas l'histoire de la façon dont elles furent appliquées ou non appliquées.

Sous d'autres formes que celles déjà mentionnées, les oppositions du monde colonial ne cessèrent pas de se manifester de 1640 à 1715 à l'œuvre des Jésuites des Guaranis. Nous ne pouvons nous y étendre, non plus que sur le détail de l'organisation des réductions qui, d'une manière générale, a été admirable. Il suffira de citer le tableau suivant du philosophe Raynal, assez peu suspect de partialité pour les Jésuites [5]; ses lignes ne sont pas infirmées par les renseignements recueillis depuis.

> Un gouvernement où personne n'est oisif, où personne n'est excédé de travail, où la nourriture est saine, égale pour tous les citoyens, qui sont commodément logés, commodément vêtus; où les vieillards, les veuves, les orphelins, les malades ont des secours inconnus sur le reste de la terre, où tout le monde se marie par choix, sans intérêt, où la multitude des enfants est une consolation, sans pouvoir être une charge; où rien n'irrite les passions factices, ni ne contrarie les passions réglées par la nature et la raison; où l'on jouit des avantages du commerce sans être exposé à la contagion des vices du luxe; où des magasins abondants, des secours gratuits entre des nations confédérées par la fraternité d'une même religion, sont une ressource assurée contre la disette; où la vengeance publique n'a jamais été dans la triste nécessité de condamner

[5] *Histoire philosophique des Indes*, t. 3, p. 305, 308.

un seul criminel à la mort. [...] C'est là ce doux empire de l'opinion, le seul peut-être qu'il soit permis à des hommes d'exercer sur des hommes parce qu'il rend heureux les peuples qui s'y abandonnent. Tel est sans doute celui des jésuites au Paraguay, puisque des nations entières sont venues d'elles-mêmes s'incorporer à leur gouvernement et qu'on n'a pas vu une seule de leurs peuplades secouer le joug. On n'oserait dire que cinquante jésuites ont pu forcer à l'esclavage deux cent mille Indiens qui pouvaient ou massacrer leurs pasteurs, ou s'enfuir dans les déserts.

Au nord de la République Guaranie, la *République chrétienne Chiquite* en fut une réplique, comprenant une vingtaine de réductions fondées au début du XVIIIe siècle. La *République des Moxes,* au nord de la Bolivie, fondée en 1670, comprit seize réductions, dirigées par le père Baraze qui avait baptisé 40.000 Baures et Moxes. Le *Groupe des Pampas* (au sud de la Cordillère des Andes) et le *Groupe du Chaco* (Parana-ouest) consacraient les principes désormais éprouvés. C'est cet ensemble qui va s'effondrer au Traité des Limites, sous les coups de l'animosité des coloniaux. « La haine invétérée qui règne contre les Jésuites dans ces provinces, écrit l'historien Charleroix, n'a point d'autre motif que le fait qu'on n'a pu ruiner leurs réductions. » Dans ces réductions, les pères s'étaient fait tout à tous, instructeurs, infirmiers, catéchistes, administrateurs... Ils réglaient le culte et les fêtes, le travail et les loisirs, la vie individuelle et la vie sociale, dans l'intérêt de leurs protégés.

C. Lamentable épilogue.

En échange de la colonie de San-Sacramento revendiquée par les Espagnols, le marquis de Pombal, ministre du cabinet de Lisbonne, favori du règne de José Ier auquel il avait rendu de signalés services lors du tremblement de terre qui détruisit la capitale portugaise en 1755, réclama des terres comprenant la partie du territoire des Guaranis située sur la rive gauche de l'Uruguay. Signé en 1750 à Madrid, le traité chassait les Jésuites et 40.000 de leurs protégés. Sans compensation, la République Guaranie était spoliée de la moitié de son territoire. Le général de la Compagnie de Jésus, Ignace Visconti, ordonna aux pères lésés de se soumettre. En 1756 on brisa par les armes les dernières résistances guaranies. Mais les tentatives de résistance avaient encore accru la haine de Pombal contre les Jésuites. Il obtint que le roi d'Espagne Charles III signe le 27 mars 1767 le décret de bannisse-

ment général des membres de la Compagnie. Les Jésuites des villes espagnoles d'Amérique furent arrêtés et expédiés en Europe (1759). Ceux des *Sete povos das Missôes* (Sept peuples des Missions) n'eurent qu'un bref répit, les Espagnols commençant à se concilier les Guaranis par des promesses, en vue de chasser les pères. Au total, les trente réductions indiennes des Jésuites comptaient en 1767 environ cent mille âmes. Le 2 janvier 1768, Charles III promulgue le décret d'expulsion des Jésuites du Paraguay, de La Plata et du Tucuman. Les Jésuites obéirent. Tous furent emmenés en prison où ils demeurèrent sans jugement plusieurs années, pour la plupart.

L'esprit de lucre et les méthodes coloniales gagnant les institutions qu'avaient créées et protégées les pères, la prospérité des réductions ne leur survécut pas. Les Indiens qui échappèrent à la mort (razzias, épidémies, délabrement économique) finirent par retourner à la vie nomade et sauvage en s'enfuyant des mains des civilisés. Ainsi finit tristement la plus grandiose des expériences de mise en commun des biens faite dans un esprit chrétien hors des cloîtres. Enfin les restes des réductions furent saccagés et rasés au XIXe siècle.

Frère François LEPARGNEUR, o.p.

*The Meaning of History**

History is a way of ordering the past by relating it to the present — or perhaps it would be better to say that it is a way of making sense of the present by placing it in the context of the past. Generally, if not always, we tend to make sense of the past by importing into it familiar analogies from common experience. These analogies give us modes of historical explanation.

The anthropomorphic mode of historical explanation prevailed before the so-called scientific history we have today. The analogy used to explain past events was the model of the human body; that body grows, reaches maturity, declines, and dies; human affairs and institutions were thought to go naturally through the same life-cycle. A man struggles with adversity, succeeds, becomes over-confident, overreaches himself, falls; and so it was with empires, states, cities, organizations. They rose in youthful vigour to flourishing maturity, lost their energy, decayed and died. Francis Bacon was using a human model when he remarked that "in the youth of a state, arms do flourish; in the middle age of a state, learning; and then both of them together for a time; in the declining age of a state, mechanical arts and merchandise". It was held that men could struggle against this cyclical process; in fact they had to struggle against it, and history was useful because it helped them to do so. But growth and decay, rise and fall, was the natural process.

Growth and Decay.

This was a plausible mode of historical explanation at the time of the Renaissance, when men felt that they were approaching a peak of civilization such as had been attained in earlier cycles by past civilizations, and it was no accident that the anthropomorphic or human mode of historical explanation was most highly developed at that time. An explanation which postulated growth and decay as normal did appear to place the present, at that time, plausibly in the context of the past.

* A revised version of the University Public Lecture given March 18, 1959.

But in the sixteenth century some optimists began to remember that the ancient world had not had the printing-press, the compass, or gunpowder, and they began to think they were outstripping antiquity. Bacon added: "But it is not good to look too long upon these turning wheels of vicissitude, lest we become giddy." The notion that decay naturally followed growth conflicted rather awkwardly with his optimistic views about the advancement of learning.

The people of the eighteenth century became aware of a great advance in civility in the past hundred years or so. "The general system of politics in Europe", said David Hume, "was becoming more enlarged and comprehensive... in consequence of this universal fermentation the ideas of men enlarged themselves on all sides." By the beginning of the nineteenth century the natural course of human affairs appeared to be, not growth and decay, but a continuous gradual progress, and an entirely new mode of historical explanation came into use. We still use it.

It is a mechanical mode. It imports into history the principles of Newtonian science. It takes for granted that human affairs move naturally in straight lines, and explains their movement in terms of forces. The first law of motion says that every body continues in a state of rest or uniform motion in a straight line unless acted upon by external forces. The movements of men, just like the movements of matter, were to be explained as a product of external forces. The mechanical mode of historical explanation easily absorbed Darwinism, and borrowed from it terms such as evolution and organic growth. But the most important terms continued to be forces.

The importation of principles from the natural sciences gave history a scientific air. It even seemed possible to discover and formulate *laws* of human progress. People believed that the knowledge of those laws would assist man to make progress in the future. On this assumption a great expansion of historical studies took place towards the end of the last century. In 1883 the Cambridge historian Seeley justified his subject by declaring that "history has been in great part rewritten; in great part it is now true". It seemed to be true because it seemed to be scientific.

The Scientific Air.

This idea persists. One of the newest historical journals calls itself a journal of scientific history. We have abandoned the belief in progress, but not the mechanical mode of explanation which was suitable for explaining it. Perhaps this is a mistake. The mechanical mode of explanation, with its scientific air and its use of forces, is beginning to show defects which seem liable to bring history into disrepute, and which I should like now to discuss.

In the first place forces tend to dehumanize history. Just as mechanical forces are external, so historical forces are often said to be external, impersonal, and underlying, and the historical explanations which are regarded as most satisfactory are those which represent the individual man as in the grip of some external, impersonal, or underlying force which he cannot control. Whether this is a good thing is a matter of opinion. It certainly seems to reduce the individual man's sense of responsibility. When history used the human model, the individual man was represented as struggling with his environment; on the upward turn of the cycle he was struggling to attain greatness and on the downward turn he was struggling to resist decay. Only a man who possessed virtue could win this struggle. History in those days emphasized the need for virtue and tried to teach what it was. But when a man is in the grip of a powerful impersonal force, an external force, it seems to be folly to strive against it.

The study of external forces does not throw much light on motives. Economic forces would explain the motives of an economic man, intellectual forces would explain the motives of an intellectual man, and so on, but these part-men do not exist. Further, no mere combination of forces reproduces in a recognizable form the subtle compound of motives for which people actually act. It is perhaps the difference between a mixture and a compound. Actual motives are compounds. Historical forces cannot make more than mixtures. History which professes to analyze motives by adding and subtracting various historical forces stops short of the point where people reach actual decisions. But in ordinary life people are aware of making decisions constantly, and history which misses the decision-making process is liable to seem remote and arid. People who like the human aspect of

history — the majority of people — are apt to find historical forces dull. This explains the widening gulf between popular and professional history.

UNPREDICTABLE BEHAVIOUR.

The dehumanization of history might be all very well if historical forces really were scientific in the sense that they could be handled with the same precision as mechanical forces. They would then be suitable for explaining at least the behaviour of people in the mass. People in the mass do behave more predictably than individuals, and when history studies mass-behaviour forces, if they were truly scientific, they would appear to offer useful explanations of social movements. But they are not, and this is the second defect of the mechanical mode of explanation — that it tends to make history look scientific when it is not.

A useful piece of historical mechanics would be an investigation into the forces that have produced industrialization. If we could accurately identify what forces produced industrial revolutions in the past, and their relative weight, we might know what to do in countries which need industrialization today. But the investigation would be useful only if the results were exact. This seems to be impossible. Historical mechanics have not achieved scientific certainty in this or any other investigation and probably they never can.

In mechanics a given force produces a given effect and there is no question which is which, but in history it is different. A well-known example was the long dispute as to whether protestantism was a force which produced capitalism or capitalism a force which produced protestantism. This dispute led nowhere, unless to the conclusion that in history cause and effect are often reversible. It is convenient in history to arrange matters in apparently logical consequences of cause and effect, and forces are useful for this. But it cannot be done with the exactness of science.

Again, historical forces cannot be measured. In mechanics it is possible to calculate that a given force or combination of forces will necessarily produce a given effect. In history one may assert that a certain historical force tended to produce a given effect, but it is never possible to say that it actually did. It is only too easy to identify

economic, religious, political, or other forces which seem plausibly to have tended to produce any social movement, but there is always, for example, the opposing force of conservatism or inertia. Whether the particular forces which one has picked out to explain a certain movement were really sufficiently powerful to overcome other forces which made for stability is always a matter of opinion, and so is the relative weight of the various forces making for change. In this sense the use of historical forces is unscientific, and therefore of little value as an aid to social engineering. There are too many variables, and controlled experiments are out of the question.

Forceful Explanations.

There may be a danger of history falling between two stools. The mechanical mode of explanation seems to produce history which on the one hand throws little light on man as an individual and on the other hand give no certain information about man in the mass. In these circumstances it would be only natural for people who are interested in man as an individual to turn away from history towards psychology, and for people who are interested in social engineering to turn away from history to sociology. I think that history these days does look to many people a little remote and ineffectual, and that the mechanical mode of explanation is largely to blame.

Forces are abstractions which often describe or summarize events rather than account for them. As explanations they sometimes do not go very far. The things that have been happening in Cyprus and the Near East, and now the things that are happening in Africa can be explained in a sense — and are commonly explained — as products of the force of nationalism. But that does not help us to understand them. When people throw stones and shout slogans like "death to foreign imperialists", that *is* nationalism. Nationalism is a concept which describes these events, it does not account for them, and to say that the irresistible force of nationalism is at work does not greatly help us to understand what is actually happening.

Further, forces explain or describe things that have changed, but what about the things that have stayed the same? One of the characteristics of the mechanical mode of explanation is that it

concentrates on differences and ignores the things that are eternally the same. When Shakespeare dressed his Romans in doublet and hose the usual modern comment is that he had no historical sense. It would be better to say that he had an anthropomorphic historical sense. The anthropomorphic mode of historical explanation believed that the things in which people of different ages were alike were more important than those in which they differed. And so they are. In the relations between ruler and subject, for example — and between master and servant or woman and man — the elements that are permanent have far greater interest and importance than the elements that change.

In spite of this, it is when talking about forces that historians are often most didactic. For a true explanation of the English revolution, it is said, we must examine the underlying social forces. The imperative mood is typical in this sort of statement. Really there is no "must" about it. Although there are reasonable explanations which do examine the social forces, Gardiner gave an equally reasonable explanation without doing so. Historical explanations are largely a matter of preference. One of the most pernicious features of the mechanical mode of explanation is the tempting but misleading implication that because it is scientific it is capable of producing explanations that are exclusively true, in the sense that, when two explanations conflict, if one is true the other must be false.

A Loss of Focus.

This is particularly unfortunate because under the mechanical mode of explanation the number of possible forces available to the historian is infinite, or at least very great; and therefore the range of explanation is also infinite, or at least very great. Now that progress has ceased to be a universal assumption history has lost its focus, and we do have a large number of conflicting explanations, especially perhaps about the English revolution. To believe — or to act as if we believed — that one of them is true and others are false only makes for unnecessary confusion.

Gardiner explained the seventeenth-century English revolution in terms of forces making for growth of political and religious liberty. According to him the Renaissance liberated men's minds from the

shackles of medieval superstition, then protestantism introduced them to the virtue of liberty in religion, then the English revolution brought in a constitution which embodied the principle of liberty in politics, and the result was a happy and free society in which individualism and toleration flourished. Then came the economic interpretation which turned Gardiner's interpretation on its head. The economic interpretation represented the movement towards liberty and individualism as a movement towards power and economic exploitation. In this interpretation the spirit of freedom became the spirit of capitalism, and the free society of the eighteenth century became a society in which the rich and the powerful were free to exploit the poor and the helpless. The revolution was a movement by capitalists to seize political power in order to be free to put their capitalist ideas into practice. Clarendon, who lived through the revolution, explained it on a human model by saying that the English had become proud through prosperity and that the government was not skilful enough in handling them. There are several other interpretations.

The difference between them is not one of fact but of assumptions about human nature and the present state of the world. We ought much more than we do to discuss interpretations on the basis not of their truth but of the plausibility and relevance of their assumptions.

This is my last point and I make it seriously. History ought to be a conversation, not a battle. Every interpretation which is not demonstrably at variance with the evidence has a right to live. We ought to spend less time in vain attempts to prove the truth of one interpretation as against another and more in debating their assumptions about human nature and the present state of the world. This would bring back humanity into history and might even help with some of our social problems. Simply by attracting attention to the things about people which are eternal and to the state of the world as it is, it might help to make history more effective and more illuminating, as it ought to be.

F. Schwarzenberger,
Assistant Professor of History,
University of Ottawa.

Un médiéviste canadien-français: Le R. P. Victorin Doucet, o.f.m.

Le R.P. Victorin Doucet — dans le siècle Joseph-Euclide Doucet — est né à Berthierville, dans la province de Québec, Canada, le 16 janvier 1899. Il reçut le sacrement de baptême le jour même de sa naissance, dans l'historique église de sa paroisse [1].

Son père, Cuthbert Doucet († 1957), et sa mère Marie-Louise Chaput, tous deux natifs de la paroisse de Saint-Cuthbert, dans le comté de Berthier, exerçaient la profession d'agriculteurs, ainsi que leurs ancêtres [2].

Comme il est de règle dans les foyers canadiens-français, sa famille est nombreuse. L'une de ses sœurs, la R.M. Marguerite-du-Cœur-de-Jésus, est actuellement supérieure provinciale des Sœurs du Saint-Cœur-de-Jésus-et-de-Marie, de résidence dans la ville de Joliette [3].

Bien qu'il soit né dans la province de Québec, le R.P. Victorin Doucet appartient par sa famille à l'Acadie française [4]. Les Doucet habitent déjà ce pays « entre les années 1636 et 1640 [5] ». Après la conquête définitive de l'Acadie par l'Angleterre en 1713, ils subirent les malheurs du « grand dérangement ». Sept mille Acadiens en effet

[1] Voir *Province de Québec, paradis du tourisme*, 2e éd., Montréal, 1955, p. 443. Ce centre est situé sur le Saint-Laurent, dans un site de rêve, où le grand fleuve s'élargit jusqu'à l'horizon, au milieu d'une trentaine d'îles, pour former le lac Saint-Pierre. « L'église a été construite en 1781; les sculptures de l'intérieur sont l'œuvre d'Amable Gauthier (1820 à 1840). Le trésor de l'église comprend de fort belles pièces d'orfèvrerie canadienne. La ville doit son nom au seigneur Louis-Alex. Berthier, capitaine du régiment de Carignan, qui acheta la seigneurie en 1673 » (L. Lejeune, o.m.i., dans le *Dictionnaire général du Canada*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1931, t. I, p. 165-166); voir *Le Canada ecclésiastique*, 1957, Montréal, Beauchemin, 1957, p. 194.

[2] *Relation autographe* du R.P. V. Doucet, en date du 11 mai 1919, aux *archives provinciales* de la province de Saint-Joseph, à Montréal.

[3] Institut fondé en 1853 par Mlle A. Fristel et dont la maison-mère se trouve à Paramé, près de Saint-Malo (France). Il compte plusieurs établissements dans la province de Québec, notamment dans le diocèse de Joliette (voir *Le Canada ecclésiastique*, 1957, p. 193, 749-750).

[4] Bona Arsenault, *L'Acadie des Ancêtres. Avec la généalogie des premières familles acadiennes*, Québec, Editions de l'Université Laval, 1955, p. 5 : « Les premiers colons de l'Est du pays donnaient généralement le nom d'Acadie au territoire occupé de nos jours par la Nouvelle-Ecosse, le Nouveau-Brunswick, l'Ile-du-Prince-Edouard, les îles de la Madeleine, ainsi qu'à une partie de l'Etat actuel du Maine, aux Etats-Unis, allant d'Eastport à Rockland sur l'Océan. »

[5] B. Arsenault, *L'Acadie*, p. 42.

furent expulsés de leur patrie par le colonel Charles Lawrence et dispersés dans les colonies protestantes de la Nouvelle-Angleterre [6]. Parmi les 418 prisonniers enfermés dans l'église de Grand-Pré et déportés (5 septembre 1755) les Doucet figurent au premier rang avec les grandes familles acadiennes, les Richard, les Leblanc, les Landry et les Melançon [7]. A la suite de cette déportation, quelques Doucet s'établirent en 1773 dans le Poitou, près de Chatellerault, sous la conduite du marquis de Péruse, qui tentait de grouper de nombreux exilés réfugiés en France [8]; d'autres se rendirent en Louisiane, où ils survivent encore de nos jours [9].

Le plus grand nombre toutefois, après d'héroïques odyssées, retournèrent par les forêts vers leurs terres natales, traqués par les miliciens anglais et mourant d'ordinaire de misère et de faim. Dès 1772 [10], ils se répandent par l'Acadie entière; pendant plus d'un siècle, ils coopèrent largement à la reconquête du pays. L'un d'eux, Mgr Stanislas Doucet, longtemps curé de Grand-Anse, est même honoré, avec l'illustre Mgr Marcel Richard, comme l'un des plus puissants artisans de cette renaissance acadienne [11]. D'autres Doucet se portèrent, eux, vers la province de Québec, terre française jusqu'au traité de Paris (1763). En 1755, quelques-uns se rencontrent dans la ville même de Québec [12]; d'aucuns se fixent à Bécancourt et à Saint-Grégoire dans le comté de Nicolet dès 1758 [13]; d'autres, arrivés de Boston et accueillis par les Sulpiciens, s'établissent dans leurs vastes domaines à l'Assomption en 1766, et en 1775 à Saint Jacques-de-Montcalm [14] — centres non éloignés de Saint-Cuthbert et de Berthierville. C'est à ces derniers groupements que se rattache le R.P. Victorin Doucet. En 1945, d'après les savantes recherches du Fr. Antoine Bernard, c.s.v. [15], les Doucet appartiennent « à ce groupe de familles acadiennes qui représentent moins de mille mais plus de cinq cents familles ».

6 *Ibid.*, p. 288-294.
7 *Ibid.*, p. 285.
8 *Ibid.*, p. 318; E. Martin, *Les exilés Acadiens en France au XVIIIe siècle et leur établissement en Poitou*, Paris, Hachette, 1936, 333 p.
9 *Ibid.*, p. 48, 314.
10 *Ibid.*, p. 320-327.
11 *Ibid.*, p. 355-356; Antoine Bernard, c.s.v., *La Renaissance acadienne au XXe siècle*, Québec, 1949, p. 14, 55, 113.
12 *Ibid.*, p. 332.
13 *Ibid.*, p. 333-334.
14 *Ibid.*, p. 335-336.
15 *Ibid.*, p. 47.

Cette ascendance de rudes pionniers explique largement le trait dominant de la personnalité du R.P. Victorin Doucet : la ténacité silencieuse au devoir et au travail.

Dans leur modeste condition les parents du R.P. Victorin Doucet vivaient pauvrement et durement, comme la plupart des familles rurales d'alors, mais la foi et la piété traditionnelles des ancêtres pénétraient toute leur existence. A l'âge de dix ans, Joseph-Euclide fit sa première communion. Au contact des prêtres de sa paroisse, qui avaient parachevé sa formation catéchistique, et de par la grâce de sa première rencontre avec l'Hostie du tabernacle, il éprouva cette heure là-même, un ardent désir de devenir prêtre [16]. Le sacerdoce et la vie religieuse sont de tradition dans la plupart des foyers canadiens-français [17]. Un obstacle insurmontable se dressait toutefois sur la route : la pauvreté de la famille, impuissante à supporter les frais qu'exigent les études classiques, et qui même avait prochainement besoin de ses bras. Dans cette condition familiale, Joseph-Euclide ne put que fréquenter encore pendant trois ans l'humble école du rang. Comme il était studieux et diligent, il occupait toujours la première place.

Ce fut à ce moment, où tout avenir sacerdotal semblait exclu, malgré l'appel qui résonnait toujours du cœur, que la Providence intervint. Sa mère avait une pieuse sœur, qui s'était mise sous la direction du P. Valentin-M. Breton, o.f.m. († 1957), alors de résidence au couvent des Franciscains de Montréal et connu aujourd'hui comme le meilleur représentant de la spiritualité franciscaine en France à notre époque [18]. Elle apprit bientôt de lui que les Pères Franciscains dirigeaient à Montréal un collège séraphique où ils préparaient la jeunesse à la vocation sacerdotale et franciscaine [19]; elle le fit savoir à

[16] *Relation autographe*, p. 1-2.

[17] Outre le R.P. Victorin, dix-sept Doucet appartiennent actuellement au clergé séculier et régulier du Canada, au premier rang desquels se trouve Mgr J.-B. Doucet, prot. apost. et ancien vicaire général du diocèse de Bathurst (voir *Le Canada ecclésiastique*, 1957, p. 1048).

[18] Mlle Yvonne Bougé, *Frère-Mineur, Père Majeur : le Père Valentin-M. Breton*, Mulhouse, Salvator, 1958, 284 p.; Id., *Le R.P. Valentin-M. Breton. Mémorial*, Mulhouse, Salvator, 1958.

[19] Sur cette institution et celle des Trois-Rivières, voir *Vingt-cinq années de Vie franciscaine au Canada, 1890-1915*, Montréal, 1915, p. 74-99, 166-171. P. Paul-Eug. Trudel, o.f.m., *Monseigneur Ange-Marie Hiral*, II, *Dix ans à Montréal*, Montréal, 1958, p. 127-143.

la famille Doucet; bien plus, elle écrivit elle-même au P. Célestin-Joseph Demers († 1957) [20], alors directeur de l'institution, pour présenter son candidat. Joseph-Euclide Doucet fut accepté sur-le-champ. Il entra ainsi au Collège séraphique de Montréal, le 30 août 1913. Il n'est point superflu d'ajouter que dans la suite le R.P. Victorin Doucet et le P. Valentin-M. Breton ont toujours été liés de la plus intime amitié et que c'est en partie au grand spirituel [21] que le médiéviste doit d'avoir consacré ses premières recherches théologiques au désir de la béatitude et du surnaturel.

La première année du Collège séraphique fut rude : deux fois, Joseph-Euclide dut suspendre ses études pour faiblesse de santé; mais son désir du sacerdoce était tel, son affection au Collège s'affirmait tant qu'il surmonta les difficultés d'adaptation. Dans ce milieu où rayonnait la piété romantique du P. Célestin-Joseph Demers et où il était possible, à titre d'externes, de recevoir la solide formation littéraire que donnait le petit séminaire de Saint-Sulpice aux aspirants au sacerdoce, il fut très heureux pendant quatre ans. Le Collège séraphique ayant été définitivement transféré aux Trois-Rivières, le P. Victorin Doucet acheva dans cette ville ses études classiques. « Durant ces années » (septembre 1916-avril 1918), écrit le R.P. Odoric-M. Bouffard, o.f.m. [22], directeur actuel du Collège séraphique, « il garde, au témoignage des *Archives,* les premières places en classe. Parfois, rarement, François Ledoux — le R.P. Athanase Ledoux, futur collaborateur du Collège Saint-Bonaventure et éditeur de Guillaume d'Alnwick — l'emporte sur lui. Mais en rhétorique, il semble que l'hégémonie Doucet soit une chose définitive : il décroche presque tous les premiers prix, même les prix spéciaux de l'Académie Saint-Bernardin-de-Sienne et les prix d'application. » Cette période toutefois est mouvementée. Une grave infraction au règlement, à laquelle il avait été porté par un condisciple,

[20] Sur cet éminent religieux — qui ne connut qu'une seule légère crise d'âme : la mise à l'Index du roman étincelant *Les Ames Juives* du P. Coubé, voir T.R.P. Hervé Blais, o.f.m., *Requies defunctis. R.P. Célestin-J. Demers,* dans *Chroniques. Nouvelles et documents de la province Saint-Joseph,* Montréal, 1957, XIV, p. 175-177.

[21] Deux de ses articles trouvèrent en effet un écho notable, en leur temps, dans les séminaires de l'Ordre : *La pensée franciscaine,* dans *La Revue franciscaine,* Paris, 17 (1924), p. 5, et *La Spiritualité chrétienne ramenée à son fondement, le Christ, ibid.,* 18 (1925), p. 205-254.

[22] Lettre du 15 juillet 1957.

faillit compromettre son avenir [23] — ce qu'il regretta amèrement dans la suite, mais non pas au point de se délivrer de la seule imperfection notable que lui reconnaissent ses amis à tendance mystique. A cette date, le Canada se trouvait engagé dans la première guerre mondiale (1914-1918). La conscription générale ayant été imposée, il tombait sous la loi du service militaire au pays et outre-mer. Pour éviter ce péril, le R.P. Victorin Doucet fut admis, avant la fin de ses études classiques, au noviciat des Franciscains par le ministre provincial, le T.R.P. Jean-Joseph Deguire, o.f.m.; il y entra le 29 avril 1918. Le noviciat se trouvait alors au couvent de la Résurrection, à Montréal, de fondation récente. Un éminent directeur d'âmes, connu dans la plupart des centres religieux de l'Amérique française du Nord, le R.P. Raymond Sifantus, o.f.m. († 1948) [24], le dirigeait d'une main sévère et dans un esprit de prière et de pénitence immédiatement inspiré de saint Pierre d'Alcantara. Le 9 mai 1918, le frère Victorin Doucet y reçut l'habit de saint François. L'année suivante, le 11 mai 1919, il émettait sa profession simple, dans un sentiment de pieuse allégresse. L'année s'était écoulée sans heurt intime : le novice avait pris un premier contact avec l'hagiographie franciscaine et aussi avec saint Bonaventure dans les traductions vétustes de M. l'abbé Berthaumier.

Ce fut après cette année d'initiation à l'Ordre séraphique que le frère V. Doucet put commencer ses études philosophiques au scolasticat provincial, installé au couvent des Stigmates dans la ville de Québec. De 1919 à 1921, il pénétra aisément les arcanes métaphysiques que lui proposaient les manuels en faveur : Reinstadler, Cathrein et quelques vieux textes scotistes qu'il fut seul à tirer, assure-t-on, d'antiques poussières. D'après les échos de la renommée, il atteignit trop vite le savoir improvisé de ses professeurs successifs et éphémères [25]. Le 28 juin 1921, il retournait au couvent de la Résurrection, à Montréal, sous la conduite du T.R.P. Georges-Albert Laplante, o.f.m., pour y

[23] *Relation autographe*, p. 2-3. Le directeur du Collège séraphique, qui sauva la situation *in extremis* fut le T.R.P. Ambroise Leblanc, plus tard préfet apostolique d'Urawa (Japon) et l'une des hautes figures missionnaires du Canada apostolique (voir P. Ferdinand Coiteux, o.f.m., *Mgr Ambroise Leblanc, o.f.m. Au jubilé de sa profession religieuse, 1907-1957*, Montréal, 1957, p. 6-7).

[24] R.M. Clotilde-de-Jésus, Ursuline, *Le P. Marie-Raymond, Directeur d'âme*, Ottawa, 1959.

[25] Les PP. Benoît Salvail, Emile Auger et Hubert Perron en philosophie spéculative et les PP. Zénon Fontaine et L.-Nazaire Hamel en philosophie morale (voir *Cinquante ans de Vie franciscaine à Québec, 1900-1950*, Québec, 1950, p. 122-123).

commencer ses études théologiques [26]. L'année suivante, le 11 mai 1922, il émettait sa profession perpétuelle. « Élève nettement supérieur dès le Collège séraphique », écrit le R.P. Odoric-M. Bouffard, il se révéla de même qualité tout le long de sa montée vers le sacerdoce. Application constante, esprit délié et logique, conscience du devoir, piété grave, voilà ce que notent à son actif les *Rapports annuels* du séminaire [27]. D'un ton enjoué il se permet parfois de poser des questions subtiles à son professeur, le R.P. Albert O'Neill, o.f.m., ancien lecteur général de théologie au Collège Saint-Antoine de Rome; il sait surtout le ramener au point précis à élucider lorsqu'il s'évade dans des excursus interminables où il se plaît à rappeler les joutes que sous d'autres cieux et en d'autres temps se livraient Belmond et Petazzi, del Prado et Chossat. Dans ses heures de loisir, il s'intéressait à la musique instrumentale [28] et à la littérature [29]; il consacre en 1925 à la philosophie de l'art un article tout fleuri sous ce titre : *Les sources de la lumière et de la beauté* [30]. Il sollicite même les muses. Ses distiques latins, sa poésie légère *Parfum et flamme* [31], sa *Gracile* chanson missionnaire: *Emmenez-moi donc, s'il vous plaît* [32], relus à trente ans de distance suggèrent de savoureuses réflexions. Le cycle régulier des études théologiques achevé, le P. Victorin Doucet est ordonné prêtre le 12 juillet 1925, par Mgr Guillaume Forbes († 1940), alors évêque de Joliette, au couvent de la Résurrection à Montréal [33].

Il ne pouvait être question d'engager le nouveau prêtre dans la prédication apostolique ou dans l'action catholique. Par tempérament, en effet, par timidité — naturelle ou volontaire, on ne le sait trop — le R.P. Victorin Doucet a toujours fui les auditoires, les congrès et les salles de conférence, avec un sourire amusé sur les parades oratoires.

26 *Studium. Numéro-Souvenir* (Revue trimestrielle publiée par les étudiants franciscains du Canada), Montréal, 1946, t. I, p. 204.
27 Lettre du 15 juillet 1957.
28 *Studium*, p. 363.
29 *Ibid.*, p. 202, 337.
30 *Ibid.*, p. 393.
31 *Ibid.*, p. 470.
32 *Ibid.*, p. 501.
33 A cette époque, il consacre un article de piété à saint Joseph — comme se le doit tout Frère Mineur du Canada, puisque les Récollets lui ont consacré le pays, dès les origines de l'Eglise de Québec : *Le culte de Saint Joseph et l'Ordre franciscain*, dans les *Annales de Saint-Joseph du Mont-Royal*, juillet 1926, p. 250-257. Cet essai — premier coup d'aile timide — n'est pas signalé par Hugolin LEMAY, o.f.m., *Bibliographie franciscaine. Supplément jusqu'à l'année 1931*, Québec, 1932, p. 99.

Selon ses aptitudes — et aussi parce que la province de Saint-Joseph du Canada, alors en période d'organisation, souhaitait posséder un corps professoral compétent, il fut donc envoyé à Rome, au Collège Saint-Antoine, pour y prendre le grade de lecteur général en théologie (juillet 1926-1929). La haute direction de l'institut appartenait à cette date au R.P. Leone Villuendas, futur évêque de Téruel (Espagne); à la faculté de théologie dogmatique enseignaient, entre autres, le R.P. Ant. Vellico et le sympathique et si regretté P. Gonzalve Valls († 1957) [34]. Ses succès y furent très remarqués. Après avoir rédigé une thèse, encore manuscrite, sur l'ordre surnaturel dans l'*Opus Oxonieuse* du B. Jean Duns Scot, il reçut, le 13 juillet 1929, son diplôme de lecteur général en théologie, dans une cérémonie présidée par le R^me^ P. Bonaventure Marrani, ministre général [35]. Durant ces études spéciales, le P. Victorin Doucet continua, trop discrètement, à exercer sa plume. A Rome, il se trouva occasionnellement en contact avec le R^me^ P. Agostino Gemelli († 1959); il pouvait se renseigner sur son action universitaire. Il lui consacra donc un article, solidement documenté et plein de chaleur, où il analysait, non sans pénétration, le haut programme du R.P. Gemelli et l'esprit conquérant et nouveau de l'Université catholique du Sacré-Cœur [36]. Cet essai a échappé, sans inconvénient grave, à Mgr Olgiati et aux historiens du célèbre Athénée de Milan, mais il garde une signification très nette et précieuse : il révèle combien le P. Victorin Doucet fut, dès ses débuts scientifiques, sensible aux véritables grandeurs intellectuelles.

[34] Voir *Acta Ord. Min.*, 76 (1957), p. 238.

[35] *Acta Ord. Min.*, 48 (1929), p. 232.

[36] *Une revanche catholique : l'Université catholique de Milan, école de foi et de conscience*, dans *La Revue franciscaine*, Montréal, 44 (1928), p. 351-355, 396-398. L'essai a été reproduit dans *La Vie franciscaine*, Paris, 1929, t. III, an. IX, p. 849-852, sous un titre différent : *L'Université catholique de Milan, œuvre de la pensée franciscaine.* Il s'achève ainsi : « Je termine, mais avec le regret de n'avoir pu décrire que sommairement cette fondamentale réforme de l'enseignement que vient d'effectuer à Milan le R.P. Gemelli. En ai-je dit suffisamment pour en faire soupçonner du moins l'importance comme la nouveauté ? Nouveauté non pas née du seul capricieux besoin de changement mais d'un amour passionné de la pensée catholique à propager et de la civilisation chrétienne à restaurer contre les destructions du laïcisme; passion intelligente et forte, s'il en fut, jointe d'ailleurs, chez le Recteur Magnifique de l'Université de Milan, à la plus haute psychologie expérimentale et pédagogique et à une non moins intelligente et magnifique audace. En écrivant ces lignes, combien de fois n'ai-je pas pensé aux étudiants de nos grandes universités catholiques qui sont l'espoir de l'Eglise ! Et présomptueusement j'ai cru, je le confesse, que ces pages les pourraient intéresser peut-être. »

Le lectorat en théologie obtenu, le R.P. fut retenu en Italie, malgré les instances de la province canadienne, et envoyé au Collège Saint-Bonaventure de Quaracchi (Florence), par le R^me^ P. Bonaventure Marrani, o.f.m. Il devait spécialement collaborer à l'édition des *Opera omnia* du B. Jean Duns Scot, décrétée au chapitre général d'Assise en 1926. Dès le mois de novembre 1929, il commençait sa carrière de médiéviste. « En peu de temps, écrivait jadis le R.P. Patrice Robert, o.f.m. [37], actuellement président du Collège Saint-Bonaventure, il acquérait dans l'immense domaine de la littérature médiévale inédite une compétence hors ligne. » Ses recherches persévérantes dans les bibliothèques d'Italie, surtout à Florence, à Assise, à Rome, à Naples, à Bologne, à Padoue et à Venise, ses examens minutieux et méthodiques des catalogues alors existants et des archives manuscrites du P. Fidèle de Fanna, o.f.m., lui assurèrent bientôt une documentation sans égale, non seulement sur les manuscrits et les auteurs de l'École franciscaine, mais aussi, très au-delà, sur la plupart des scolastiques, comme l'attestent, entre autres, les suppléments massifs qu'il apporta aux recherches érudites de Mgr P. Glorieux [38] et de M. le Dr F. Stegmüller [39]. Ses annotations marginales et inédites sur tel catalogue de Mgr Pelzer permettraient une réédition notablement refondue. Tout en poursuivant maints travaux, le R.P. Victorin Doucet consacrait à l'édition critique de Duns Scot un labeur extrêmement appliqué. Malgré les conditions fort douloureuses où le Collège Saint-Bonaventure se trouvait depuis 1930, de façon permanente, le travail scientifique se poursuivait, la grande entreprise autour du B. Jean Duns Scot progressait. Les recherches sur les manuscrits du Docteur Marial, inaugurées par la découverte très importante du Ms. 137 de la bibliothèque municipale d'Assise, s'achevaient et avec un résultat tel qu'aucun texte notable n'a été découvert depuis. Par une série d'éditions critiques relatives à Mathieu d'Aquasparta, à Roger Marston, à Gonzalve

[37] *Les Franciscains canadiens et les études médiévales,* dans *Chronique franciscaine du Canada,* Montréal, deuxième livraison, mai 1941, p. 86.

[38] *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au « Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle » de M. le Chan. Glorieux,* dans l'*Archivum Franciscanum Historicum (A.F.H.),* Quaracchi-Florence, 27 (1934), p. 531-564. La recension des deux volumes de Mgr P. Glorieux se lit dans *A.F.H.*, 26 (1933), p. 206-214, et 27 (1934), p. 585-589. Le tout fut l'objet d'un tiré à part, Quaracchi, 1935.

[39] *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmueller,* dans *A.F.H.*, 48 (1954), p. 88-170, 400-427. Extrait, à Quaracchi, 1954, 128 p.

d'Espagne et à Guillaume d'Alnwick, le milieu théologique et philosophique, où était apparu Duns Scot, commençait à être mieux connu. La *Reportatio Parisiensis* était transcrite par le P. V. Doucet; les *Questions sur la Métaphysique* de Duns Scot, dont le texte avait été fixé largement par ses soins, allaient être livrées aux presses de Quaracchi. Mais, selon ce qui avait été pressenti dès 1934, tout cet effort fut brisé à point. Selon l'adage de l'Évangile, nulle part plus en honneur que dans l'Ordre de Saint-François, *autre est le semeur et autre est le moissonneur* (Jn 4, 37). Pour des motifs étrangers à toute considération scientifique, l'édition des *Opera omnia* de Duns Scot fut transférée au Collège Saint-Antoine (Rome), par le R^me^ P. Léonard Bello, ministre général, le 21 avril 1938 [40]. Le P. Victorin Doucet dut alors quitter, non sans une profonde douleur, le Collège Saint-Bonaventure de Quaracchi pour Rome. Il s'y trouvait le 7 octobre 1938, avec le T.R.P. Patrice Robert et d'autres conscrits, et assistait à l'inauguration de nouveaux travaux le 8 novembre [41]. Il y demeura, occupé à d'obscures besognes, à titre de collaborateur surnuméraire et amovible *ad nutum* jusqu'au 14 juillet 1939, date où il se rendit en vacance régulière au Canada. A son retour, comme sa présence à Rome était jugée inutile, il revint avec allégresse au Collège Saint-Bonaventure le 30 septembre 1939. Sa mission était désormais de collaborer à l'édition critique d'Alexandre de Halès dont le R.P. Zacharie Van de Woestyne († 1955) avait alors la haute direction. La Providence lui ouvrait ainsi l'avenir: elle lui marquait sa vocation particulière. Aussi lorsque, sur de puissantes suggestions, après une période plutôt brève, le R^me^ P. Léonard Bello voulut le convoquer de nouveau à Rome pour lui confier définitivement l'édition critique du B. Jean Duns Scot, sa proposition ne rencontra chez lui aucune velléité d'acceptation. L'option était irrévocable.

Décidé fermement à résoudre les multiples problèmes qui se posaient autour d'Alexandre de Halès — problèmes très ardus que le savant P. François Henquinet, o.f.m. († 1950) avait abordés avec une maîtrise incomparable et à la solution desquels il avait apporté d'importantes contributions, à la suite d'autres médiévistes éminents,

[40] *Acta Ord. Min.*, 57 (1938), p. 233.
[41] *Acta Ord. Min.*, 58 (1939), p. 22-26.

tel le R.P. Franz Pelster, s.j.[42], — le P. Victorin Doucet concentra exclusivement son application sur ce sujet. Le 15 février 1943, il était nommé préfet de l'édition d'Alexandre de Halès, à la place du R.P. Zacharie Van de Woestyne, qui se retirait après avoir beaucoup mérité des études philosophiques dans l'Ordre de Saint-François et du Collège Saint-Bonaventure. Malgré les graves difficultés de l'heure, — Quaracchi en effet se trouva plusieurs semaines sous le feu des batteries qui encerclaient en partie Florence[43], — il poursuivit avec acharnement ses recherches, dans l'espoir, qu'il dut abandonner, « de faire paraître l'*Introduction à la Somme* en 1945 à l'occasion du septième centenaire de la mort d'Alexandre de Halès[44] ». En fait, l'*Introduction* parut au début de 1948[45]. Dans ce travail monumental, il expose et critique tout ce qui a été écrit au sujet d'Alexandre de Halès et de son œuvre, depuis le XIIIe siècle, et Roger Bacon surtout. Dans la première section, il recense la tradition manuscrite de la *Somme*, dans la seconde il examine la *Somme* elle-même dans ses sources et dans ses rapports avec toute la littérature scolastique de l'époque, notamment avec les écrits de Jean de la Rochelle et de Guillaume de Meliton et avec les *Questions* mêmes du Docteur Irréfragable. Au terme de ses recherches, après une lente évolution de plus en plus favorable à Alexandre de Halès[46], le P. V. Doucet propose une solution très nuancée du problème fort complexe de la rédaction de la *Somme* halésienne[47]. Quels que

[42] Voir P. V. Doucet, *In memoriam R.P. A. Fr. Henquinet, o.f.m.*, dans *A.F.H.*, 43 (1950), p. 202-205.

[43] Lettre du R.P. V. Doucet, en date du 6 juillet 1945 : « La guerre est passée ici aussi et le Collège a eu beaucoup de dommages, mais grâce à Dieu pas de morts ni de blessés. Nous avons passé tout le mois d'août dernier dans la cave. » *Prolegomena*, p. CCCLXX : « Hæc Prolegomena scripta sunt annis 1943-1946, magna scilicet ex parte horrendo bello sæviente et hac de causa plures codices qui omnino invisendi fuissent, ut Assis. 103 et Duacen. 434 præ manibus habere non potuimus. »

[44] Lettre du 6 juillet 1945.

[45] *Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Halès ordinis Minorum Summa Theologica*, Tomus IV. Liber tertius : *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II Summæ fratris Alexandri*, A. Claras Aquas, 1948, In fol., p. CCCCXIII.

[46] *Prolegomena*, p. CCCLXX : « Fatemur etiam quod ad problema solvendum, venimus cum animo authenticitati penitus adverso », etc.

[47] *Prolegomena*, p. CCCLXIX, G : « Quapropter, omnibus consideratis atque perpensis, nos ita concludendum esse censemus, ut nempe dicatur quod ipse Alexander quodammodo *Summam* fecit sed collaborantibus aliis et maxime Joanne de Rupella; vel ut verbis utamur Baconis : « quam ipse non fecit » solus sed alii cum eo aut immo magis eo; item ex propriis maxime scriptis sed etiam ex alienis. Unde et authentica et halesiana *Summa* quodammodo dici potest, non autem simpliciter nisi forte quoad librum II. »

soient les points demeurés en litige [48], les médiévistes se sont inclinés devant ce pur chef-d'œuvre d'érudition, d'audace judicieuse et lucide et de critique constructive et indépendante [49].

A cet hommage l'Ordre de Saint-François s'est associé par une lettre mémorable du R^me^ P. Pacifique-M. Parantoni, ministre général, en date du 4 août 1948 [50].

Cette lourde tâche achevée, le R.P. Victorin Doucet donna, en un temps record, l'édition critique de la *Glossa in Sententias* d'Alexandre de Halès en quatre volumes [51]. Lorsqu'il établit un texte médiéval, il suit constamment la méthode rationnelle. Il s'est expliqué à ce sujet, à maintes reprises, lorsqu'il a été appelé à analyser les grands travaux de Mgr B. Geyer [52] ou l'édition de Roger Bacon par M. Massa de l'Université de Toulouse [53]. En raison de cette attitude, il n'est guère

[48] Voir P. V. Doucet, *Autour des Prolegomena ad Summam fr. Alexandri,* dans *A.F.H.*, 43 (1950), p. 196-200.

[49] B. Geyer, *Der IV Bd. der Summa des Alex. Halensis,* dans *Franziskanische Studien,* 31 (1949), p. 1-14; voir *A.F.H.*, 44 (1951), p. 249.

[50] *Acta Ord. Min.*, 47 (1948), p. 170-172 : « Prolegomena a P. V. Doucet provinciæ Canadensis alumno conscripta, ex virorum quidem peritorum sententia, quasi in prodigium haberi possunt... Qui ea percurret, sive studio discendi ducatur sive delectamentum desideret judicandi et censurandi, auctoris perspectum habebit spiritum objectivitatis, claram methodum historico-scientificam, sagacem oculum in codicibus detegendis calamunque in ipsis describendis habilem, eruditionem vastissimam in sententiis cujuscumque auctoris allegandis », etc.

[51] *Mag. Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, nunc demum reperta atque primum edita, studio et cura P.P. Collegii S. Bonaventuræ,* Quaracchi-Florentiæ, I, 1951, 346 p.; II, 1952, 486 p.; III, 1954, 610 p.; IV, 1957, 649 p. — Il convient de noter que la vie d'Alex. de Halès est solidement esquissée, d'après toutes données actuellement connues dans les *Prolegomena,* p. 7-75, du premier volume.

[52] Voir *A.F.H.*, 44 (1951), p. 460-464; 46 (1953), p. 471-474 : « Une autre qualité de cette édition [S. Albert le Grand] que nous admirons et approuvons sans réserve est la méthode critique qui y est employée. Et tout d'abord sa sobriété dans les variantes comme dans les annotations. L'essentiel, tout l'essentiel, mais rien de plus et surtout rien d'inutile... Les principes adoptés pour la reconstruction du texte constituent un retour marqué à la méthode dite « rationnelle ». Aucun manuscrit, aucun groupe de manuscrit n'est canonisé à priori ni suivi aveuglément; c'est en définitive au jugement critique de l'éditeur de retrouver à travers les variantes des manuscrits la leçon originale... Quiconque a travaillé sur les textes scolastiques du moyen âge et s'est rendu compte avec quelle facilité les copistes transposaient les mots, substituaient un mot à l'autre et, faute de savoir déchiffrer l'exemplar, écrivaient même n'importe quoi, ne pourra que donner raison à Mgr Geyer. Sa méthode est la seule rationnelle et la seule critique », etc.

[53] *A.F.H.*, 47 (1954), p. 175-177 : « D'aucuns s'étonneront peut-être de trouver parfois parmi les variantes la leçon de tous les manuscrits et dans le texte celle de l'original (p.e. Sénèque) cité à cet endroit par Bacon. Ils s'étonneront plus encore de voir les leçons de V — le ms corrigé par Bacon — souvent reléguées dans l'apparat. Pour notre part, nous n'y voyons rien à redire. Il n'y a pas de manuscrit infaillible, pas même les autographes d'un S. Thomas; et c'est à la critique, c'est-à-dire à la raison éclairée de toutes les lumières accessoires à sa disposition de juger en définitive, si telle leçon remonte à l'exemplar et si elle a pu ou non être écrite ou voulue par l'auteur. Canoniser un manuscrit et le suivre ensuite à l'aveugle, c'est renoncer à la critique;

de textes scolastiques qui aient été présentés avec la sobriété technique, la précision critique et l'identification rigoureuse des sources qui se rencontrent dans les lourds volumes de la *Glossa*. Cette édition renouvelle entièrement l'histoire de la scolastique parisienne au début du XIIIe siècle et restitue à Alexandre de Halès un rôle de premier plan dans le développement de la théologie catholique.

A l'édition de la *Glossa in Sententias* s'ajoutera prochainement la publication des *Quæstiones* du Docteur Irréfragable d'après les mêmes critères scientifiques. Le premier volume de cette édition est déjà imprimé aux presses de Quaracchi sous ce titre : *Magistri Alexandri de Hales Quæstiones « antequam esset frater »*. La préparation du second et du troisième volumes est pratiquement achevée. Les trois tomes formeront les volumes XIX-XXI de la *Bibliotheca franciscana Scholastica medii ævi*. Cette édition a exigé d'immenses labeurs, vu l'emmêlement des « questions », l'anonymat fréquent des textes, les variétés des rédactions et les divergences des manuscrits.

Ainsi le nom du R.P. Victorin Doucet restera à jamais attaché à celui d'Alexandre de Halès comme le souvenir des PP. Fidèle de Fanna et Ignace Jeiler est inséparable du Docteur Séraphique, saint Bonaventure.

A titre de directeur de la section théologique d'Alexandre de Halès, le R.P. Doucet a également coopéré à d'autres publications théologiques de grande importance [54]. Il importe de signaler, entre autres, la réédition entièrement renouvelée et augmentée de nouveaux textes des *Questions disputées* du cardinal Matthieu d'Aquasparta [55]. A l'heure présente, il a entrepris la réédition du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, jadis faite à Quaracchi sous la direction du R.P. Aubain Heysse, o.f.m., et dont l'autorité s'était imposée au monde

c'est publier le texte d'un manuscrit et les variantes des autres : éditions utiles sans aucun doute, mais où tout le travail critique reste à faire et est abandonné au lecteur. M. Mossa a préféré faire lui-même le travail, et c'est là le plus grand mérite de son édition. »

[54] La liste se trouve dans l'*Introduction* au volume suivant : *Fr. Matthæi ab Aquasparta, O.F.M. S.R.E. Cardinalis Quæstiones disputatæ de anima separata, de anima beata, de jejunio et de legibus*, ad fidem codicum menc primum editæ cura PP. Collegii S. Bonaventuræ, Quaracchi-Florentiæ, 1959, p. 12*. Dans ce volume se trouve la bibliographie du P. Doucet, p. 9*-12*, la plus complète éditée jusqu'ici.

[55] Voir Fr. MATTHÆI AB AQUASPARTA, o.f.m., *Quæstiones disputatæ de fide et de cognitione*, editio secunda, Quaracchi, 1957; ID., *Quæstiones disputatæ de Incarnatione et de lapsu aliæque selectæ*, editio secunda, Quaracchi, 1957 (Bibl. Franc. Scholastica medii ævi, t. I et II), 482 p. et 338 p. La première édition datait de 1903.

scientifique [56]. « Je travaille entre temps, écrivait récemment le R.P. Victorin Doucet, à la réédition de Pierre Lombard. J'ai fait photographier quatre manuscrits de Paris et un de Munich pour améliorer un peu, sinon le texte, du moins la base manuscrite. La question des sources est plus compliquée par suite des nombreux travaux sur le XIIe siècle depuis 1916. Ce sera long, beaucoup plus que je ne le pensais d'abord. »

Ce labeur de géant [57], il n'est pas superflu de le dire, le R.P. Victorin Doucet l'a conduit avec cette ténacité calme et indomptable qu'ont déployée, dans d'autres domaines, les deux plus grands réalisateurs de l'Ordre de Saint-François à notre époque : le T.R.P. Agostino Gemelli, recteur Magnifique de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, et le T.R.P. Thomas Plassman († 1959), le véritable créateur de la Saint Bonaventure's University. Le P. Doucet, en effet, ne quitte jamais son domaine réservé. L'activité apostolique et sacerdotale, qu'il estime, lui demeure étrangère; il ne porte aucune attention aux actualités politiques ou religieuses, littéraires ou artistiques de l'heure. Il se refuse à tout déplacement et ne quitte pas plus son bureau que les statues des cathédrales gothiques ne descendent de leurs portails de pierre. Le sacrifice de la messe célébré dès l'aurore et l'oraison matinale achevée, il se trouve, vers les six heures du matin, à sa table d'études, devant son inséparable machine dactylographique. Cependant, depuis 1935, sa santé est souvent défaillante et il a subi, à Montréal, à une date assez récente, de graves interventions chirurgicales. Mais rien ne peut faire fléchir l'inflexible ligne de sa conduite : amis et médecins ont obtenu à ce sujet si peu de succès qu'ils s'interdisent désormais toute pression. Cette ténacité, toutefois, est sans rudesse — bien que le R.P. V. Doucet ne se refuse pas à lancer le trait acéré qu'il n'est pas aisé de retourner et paraisse parfois satisfait de dénicher les peccadilles ou les trouvailles extraordinaires de tel chercheur de choix. Son caractère, en effet, est pénétré de la bonté

[56] *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum* in lucem editi, 2 vol., Quaracchi, 1916.

[57] Il convient de ne pas oublier que dans la rédaction de ces grands travaux, le R.P. Doucet a été secondé, notamment dans la transcription et la lecture des manuscrits, par des collaborateurs de choix dont le mérite scientifique est hautement reconnu dans les milieux néo-scolastiques : les RR.PP. Celestino Piana, Tit. Szabo, Gedeon Gàl, Aquilinus Emmen et, pour une brève période, le R.P. Ignatius Brady, nommé récemment professeur à l'Institut catholique de Washington.

accueillante, de la discrétion et de la modestie qu'il a été donné aux médiévistes de tant admirer chez Son Éminence le cardinal Franz Ehrlé, s.j., Mgr M. Grabmann et le R.P. Phélothäus Böhner, o.f.m. Aussi a-t-il conquis l'amitié et l'admiration de la plupart des médiévistes contemporains, tels Mgr B. Geyer, Mgr P. Glorieux, M. Fr. Stegmueller, M. Enzio Franceschini, de l'Université du Sacré-Cœur, le R.P. H. Dondaine, o.p., le R.P. Celestino Piana, o.f.m., et Mlle Thérèse d'Alverny, de la Bibliothèque nationale de Paris, pour ne citer ici que quelques noms saillants.

Il est particulièrement agréable d'ajouter qu'on pressent chez lui, à ses attitudes religieuses, particulièrement au saint autel, par-delà une intelligence qui se meut à l'aise dans les problèmes critiques les plus complexes, un esprit — cet *apex affectus* dont parle saint Bonaventure [58] — qui expérimente la paix d'une vie intérieure profonde dans le Christ-Jésus.

Comme il le convenait, l'Ordre de Saint-François a tenu à honorer dignement cette existence de labeur. A l'occasion des soixante ans du R.P. Victorin Doucet, une fête intime eut lieu au Collège Saint-Bonaventure de Quaracchi. Le R^me^ P. Augustin Sépinski, ministre général de l'Ordre Séraphique, y assistait; il a daigné exprimer, dans une lettre du 2 février 1959, la reconnaissance officielle des instituts franciscains et médiévistes au prestigieux travailleur [59].

Le plus éminent des médiévistes franciscains de l'époque actuelle, le R.P. Victorin Doucet, incarne dans sa haute et sympathique person-

[58] *Itiner. mentis in Deum,* c. 7, n° 4, dans *Opera omnia,* éd. Quaracchi, t. V, p. 342.

[59] *Acta Ord. Min.*, 78 (1959), p. 137 : « Soprattuto ricordando in questa cara ricorrenza la sua dedizione al lavoro scientifico, proprio del Collegio di S. Bonaventura, desidero esprimerle, insieme ai rallegramenti ed agli auguri, anche il mio vivo compiacimento, che vuol essere pure un attestato di riconoscenza da parte mia e a nome dell'ordine intero, per l'Opera indefessa da Vostra Paternita Svolta nei lunghi anni di permanenza a Quaracchi. Le monumentali edizioni dei volumi di Alessandro d'Hales, curate de la Sezione teologica sotto la sua direzione, particolarmente gli incomparabili Prolegomena'alla Summa Fr. Alexandri e la Glossa in quatuor libros sententiarum, e molte altre pubblicazioni di non minor pregio, anche se inferiori di mole, restano la migliore testimonianza d'un « operosita » scientifica che non ha bisogno di altri commenti, e che costituisce un ben valido apporto al prestigio non solo del Collegio di S. Bonaventura e della sua diletta provincia ma dell'Ordine intero », etc.

nalité, l'autorité scientifique et la gloire très pure du Collège Saint-Bonaventure [60]. Il honore grandement la patrie et l'Église canadiennes.

P. Ephrem LONGPRÉ, o.f.m.

Paris, 6 janvier 1960.

60 Ainsi qu'il a été dit plus haut [*note 54*], la liste des travaux du R.P. Victorin Doucet se lit dans l'*Introduction* du volume de M. D'AQUASPARTA, *Quæstiones disputatæ de anima separata*, etc., p. 9*-12*. Le catalogue signale et les articles consacrés à des recherches scolastiques et les recensions d'ouvrages relatifs au moyen âge. Il serait superflu de reproduire ici cette bibliographie, mais il est permis d'attirer l'attention particulièrement sur les articles consacrés aux Ms. 172 d'Assise et au Codex Pent. XVII sin. cod. 7 de la Bibliothèque Laurenziana de Florence, à Pierre Jean Olivi et à Richard le Conington. Ces essais ont notablement renouvelé l'histoire du mouvement scolastique au moyen âge. Aux recensions déjà signalées, il faut en ajouter quatre autres publiées l'an dernier dans l'*A.F.H.*, 52 (1959), p. 126-127, 491-492, 474-475, 486-488.

Chronique universitaire

LE T.R.P. RECTEUR.

Dans un discours prononcé au banquet de clôture du septième séminar provincial de l'Association de l'Enseignement français de l'Ontario, le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur, a déclaré :

> Trop de nos écoles sont anciennes, exiguës, pauvrement équipées pour servir les besoins grandissants de la population étudiante d'aujourd'hui et de demain. Nos bibliothèques sont pour la plupart inadéquates, nos laboratoires insuffisants; plusieurs de nos écoles datent du siècle dernier. Cette litanie du « trop peu », du « pas assez » vous est familière.
>
> Ce m'est toutefois difficile de me taire quand ce suicide national, ce sabotage de puissance intellectuelle, contraste si honteusement avec les sommes astronomiques qui se dépensent pour toutes sortes de frivolités. Prions et espérons qu'il soit encore temps de réparer les dommages et d'agir plus intelligemment.

Le T.R.P. Recteur ajouta en terminant :

> Il est évident qu'un certain réajustement devrait être fait au niveau économique pour encourager plus de jeunes à embrasser la profession [d'éducateur]; mais ceci demeure un problème majeur qui ne se résout pas facilement. Une mauvaise conception de la vraie nature de la démocratie a développé un culte anti-intellectuel de la médiocrité.

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

L'Institut de Pastorale, sous la direction du R.P. Louis-Philippe Vézina, o.m.i., a annoncé récemment l'organisation de cours spéciaux sur la théologie, la spiritualité, le droit canonique et la psychologie à l'intention de l'Institut « Jesus Pastor », organisé par la Fédération des Frères enseignants du Canada en vue de la formation des frères directeurs. Une soixantaine de frères directeurs participeront, dès cet été, à cette nouvelle série de cours.

En vertu d'une entente avec la Faculté des Arts de l'Université, ces cours conduiront à la maîtrise ès arts, avec mention en sciences religieuses.

Le R.P. Jean-Guy Lemarier, o.m.i., chargé de cours à la Faculté de Philosophie, a donné au centre Sedes Sapientiæ une conférence publique sur la *Relation entre la philosophie et la théologie.*

A la suite des élections à la Faculté de Philosophie le R.P. Jacques Croteau, o.m.i., a été élu doyen de la Faculté, tandis que les RR.PP. Clémens Stroïck, o.m.i., et Marcel Patry, o.m.i., ont été appelés respectivement à remplir les fonctions de vice-doyen et de secrétaire.

FACULTÉ DES ARTS.

Le Centre de Recherches en Littérature canadienne-française, sous la direction de M. Paul Wyczynski, a tenu à souligner le centenaire du mouvement littéraire canadien-français de 1860. M. Guy Sylvestre, bibliothécaire par interim du Parlement, a donné une conférence intitulée *Un centenaire littéraire : l'école patriotique de Québec.* Une exposition de manuscrits et de volumes assez rares a également été organisée.

M. H. A. K. Hunt, de l'Université de Melbourne, a donné une conférence publique sur la culture australienne, tandis que M. Pietro Pucci, professeur adjoint à la Faculté des Arts de l'Université, a démontré que la culture classique continue à féconder la vie culturelle contemporaine.

M. Séraphin Marion, professeur émérite, a été élu membre du Conseil consultatif de la Bibliothèque nationale, pour une période de trois ans. Il succède au R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., qui occupa ce poste durant six ans.

Le R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., ancien recteur de l'Université, a été nommé professeur titulaire de philosophie à la Faculté des Arts. A l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin, il prononça le sermon de circonstance dans l'église des révérends pères Dominicains, sur l'actualité de saint Thomas.

FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES, ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES.

La Faculté a organisé une soirée appelée *Souvenirs de Camus,* à l'occasion de la mort de l'écrivain français Albert Camus. La séance de discussion était dirigée par le R.P. Bernard Julien, o.m.i., directeur du département de français à la Faculté des Arts. Ont pris part à la discussion : M. Jean-Luc Pépin, assistant du doyen à la Faculté des Sciences sociales, le R.P. Rosaire Bellemare, o.m.i., de la Faculté de Théologie, M. Jean Ménard, professeur adjoint de français à la Faculté

des Arts, M. Guy Dozois, chargé de cours à la Faculté des Sciences sociales, et Mlle Cécile Cloutier, chargée de cours à la Faculté des Arts.

ÉCOLE DE PSYCHOLOGIE ET D'ÉDUCATION.

Le docteur Victor Szyrynski a présidé une discussion sur l'existentialisme et son application en psychiatrie, lors du congrès annuel de l'Association psychologique d'Ontario, à Windsor. En octobre dernier, le docteur Szyrynski recevait un prix international de médecine et le prix annuel de l'Association américaine de Médecine psychosomatique pour le meilleur travail en ce domaine.

FACULTÉ DE MÉDECINE.

La Faculté a reçu la visite du docteur Duncan Macmillan, surintendant médical de l'hôpital Mapperley, de Nottingham, Angleterre, qui a donné une conférence publique sur *Le traitement collectif des maladies mentales.*

Le docteur Fergus Ducharme a été reçu membre du Collège royal des Chirurgiens du Canada et a été promu au poste de chargé de cours en chirurgie orthopédique à la Faculté.

M. Emil Dovifat, professeur à l'Université libre de Berlin-Ouest, a été invité à donner une série de cours sur le problème des communications de masse, durant les mois de mars et d'avril.

Le docteur Margaret Beznak a été nommée au poste de directeur du département de physiologie, tandis que le docteur F. C. Rhodes Chalke, directeur exécutif du département de psychiatrie, a été promu au rang de professeur titulaire.

M. Bertram Loeb, président de la compagnie M. Loeb Ltée, a établi un fonds de recherches à la mémoire de son frère, le docteur Henry Loeb, décédé en mai 1949. La somme annuelle de $1.500 servira à diverses fins, y compris une aide financière à court terme pour les chercheurs n'ayant pas encore de bourse de recherches, une aide technique spéciale pour la recherche et l'acquisition d'appareils de recherche.

L'Hôpital général d'Ottawa, sous la direction des révérendes Sœurs Grises de la Croix, vient de terminer la construction d'un vaste édifice moderne à l'usage exclusif des internes.

La Faculté a été récemment dotée d'un centre d'expérimentation moderne. Un édifice de dix-huit salles a été construit pour fin d'expérimentation sur les animaux. Le docteur Pierre Bois, professeur adjoint au département d'histologie et d'embryologie, est le surintendant du nouveau centre.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

M. Raymond-U. Lemieux, directeur du département de chimie, a prononcé une conférence, à l'intention des étudiants, sur le sujet suivant : *La chimie est-elle attirante au vingtième siècle ?* tandis que M. Edward O. Dodson, professeur de biologie, a proposé, à Aylmer, la solution à certaines questions religieuses qui semblent être soulevées par la théorie de Charles Darwin. La conférence prononcée devant la Parent-Teachers' Association avait pour titre *Darwin, Evolution and Faith.*

M. Robin T. M. Fraser, jeune chimiste de la Nouvelle-Zélande, a été nommé professeur adjoint de chimie.

M. George S. Glinski, directeur du département de génie électrique, a reçu un parchemin attestant son élection comme membre de l'Institute of Radio Engineers. M. Glinski est le seul Canadien d'un groupe de soixante-seize éminents ingénieurs en radio et hommes de science honorés.

Le R.P. Roméo Legault, o.m.i., professeur agrégé de biologie, a été nommé conseiller scientifique de la société Aquarium de la vallée de l'Outaouais. A cette occasion, M. Vadim Vladykov, professeur titulaire de biologie, a prononcé une causerie sur *Les trésors de la mer,* pour les membres de la société.

MATHÉMATIQUES.

Des professeurs de l'Université, des membres du Conseil national des Recherches et de l'Énergie atomique du Canada ont pris part à des discussions sur le sujet suivant : *Problèmes et méthodes numériques dans les équations différentielles.* Ce sont MM. Heinz Helfenstein, du département de mathématiques de l'Université, Stuart Baxter, du Conseil national des Recherches, Keith Laidler, du département de Chimie, et J. M. Kennedy, de la section de physique théorique de l'Énergie atomique du Canada Ltée.

Congrès des Infirmières.

Le Conseil national de l'Association des Infirmières catholiques du Canada a tenu son congrès annuel dans l'édifice de la Faculté de Médecine. La discussion porta sur le moyen de collaborer plus étroitement avec le Comité international des Associations catholiques d'Infirmières et Assistantes médico-sociales. Le R.P. Lorenzo Danis, o.m.i., aumônier national, souhaita la bienvenue aux déléguées.

École de Bibliothécaires.

M. W. Kaye Lamb, archiviste du Dominion et bibliothécaire national, a donné une causerie intitulée *Les aventures d'un enfant de sept ans : notre bibliothèque nationale de 1953 à 1960.*

Relations extérieures.

M. André Tardif, gérant-directeur au journal hebdomadaire *L'Homme Libre* de Drummondville, a été nommé au poste de rédacteur français du service des Relations extérieures, à l'Université.

Statistiques.

Les statistiques préparées par le Secrétariat général de l'Université montrent que 2.641 étudiants réguliers fréquentaient l'Université au 1er janvier 1960. Ils se répartissaient comme suit : Faculté des Arts, 909 (Arts, 449; Éducation physique, 68; Sciences domestiques, 36; Cours supérieurs, 33; Commerce, 323) ; École de Bibliothécaires, 12; Droit canonique, 5; Droit civil, 87; Droit coutumier, 107; École d'Infirmières, 186; Médecine, 265; Philosophie, 160; École de Psychologie et d'Éducation, 86 (dont 20 inscrits dans d'autres facultés ou écoles) ; Sciences pures et appliquées, 394 (cours du baccalauréat, 338; cours supérieurs, 56) ; Sciences sociales, économiques et politiques, 158 (cours du baccalauréat, 132; cours supérieurs, 26) ; Service social, 41; Théologie, 254 (Théologie, 201; Pastorale, 49; Missiologie, 4, dont 3 inscrits dans d'autres facultés ou écoles).

Gaston Carrière, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

FREDERICK WILLIAM FABER, D.D. — *The Precious Blood.* Philadelphia, The Peter Reilly Co. 23.5 cm., 278 p.

In his letter to "The Members Of The Confraternity Of The Most Precious Blood", which serves as an introduction to this book, Father Faber wrote, "I have tried to tell you all I know about the Precious Blood, all that many years of hard study and much thought have enabled me to learn; and I have tried to tell it to you as easily and as simply as I could." What greater recommendation than this could be given to any book as they are the words of an author whose works have merited to be placed among the classics of spirituality. Our sincere thanks to the publisher for making this book once again available to all.

Norman LIMOGES.

* * *

JACQUES et RAÏSSA MARITAIN. — *Liturgie et Contemplation.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959. 18 cm., 100 p.

Ce volume, de la magnifique collection « Présence chrétienne », comprend peu de pages mais comporte une richesse de doctrine et un témoignage, dont la foi et l'amour du lecteur profiteront au plus haut point.

« Le thème général de cette étude est qu'il y a une connexion intime entre Liturgie et Contemplation et qu'il serait aussi absurde de vouloir sacrifier la contemplation à la liturgie que de vouloir sacrifier la liturgie à la contemplation. » S'inspirant de l'encyclique *Mediator Dei,* les auteurs expliquent ce qu'est vraiment la liturgie, qui est une œuvre de la vertu morale de religion et qui reste inférieure aux vertus théologales et aux dons du Saint-Esprit, dont relève la contemplation infuse, à laquelle prière silencieuse toutes les âmes sont appelées, puisque la vie mystique, sous la régie des dons du Saint-Esprit, est l'épanouissement normal de la grâce. Les auteurs montrent bien que cette doctrine découle de la tradition des saints et des meilleurs auteurs spirituels, et ils ajoutent : « Cette contemplation infuse se trouve méconnue aujourd'hui par certains esprits qui voudraient réduire toute la vie spirituelle à la piété liturgique. »

Avec un juste sens de l'équilibre, que donne une profonde connaissance théologique, ils corrigent plusieurs idées fausses qui tendent à détourner de la prière contemplative, avide de solitude et de silence, au profit de la prière liturgique essentiellement communautaire. « Le culte liturgique tend par nature à préparer et conduire ceux qui y participent à une fin plus élevée, qui est la contemplation. » Il faut savoir transcender l'instinct grégaire même surnaturalisé, que la liturgie satisfait, pour arriver à la vie contemplative, qui n'est point un fait social ou public, mais une présence tout unique devant Dieu et un amour de Personne à personne. C'est au nom des droits et de la dignité du silence et de la liberté des âmes que

les auteurs s'opposent à certaines exagérations pseudo-liturgiques. Ici encore, ils font écho à l'encyclique *Mediator Dei* qui, elle aussi, dénonce diverses sortes d'excès et défend la liturgie contre le pseudo-liturgisme. Une fois réaffirmée et assurée la primauté de la contemplation, basée sur la primauté de la charité qui en est le principe, la prière liturgique s'en trouve magnifiée, car la vie cultuelle de l'Église totale est ordonnée à sa vie théologale.

Monseigneur Charles Journet a fourni à ce précieux petit livre une ardente *Préface*, qui manifeste son admiration et sa vénération pour M. et Mme Maritain, à qui la théologie mystique ainsi que la philosophie thomiste doivent d'être mieux connues et appréciées, depuis un demi-siècle.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

E. F. HANAHOE and TITUS CRANNY. — *One Fold.* Graymoor, N.Y., Franciscan Friars of the Atonement, 1959. 21.5 cm., 384 p.

This volume, dedicated to the memory of the founder of the Chair of Unity Octave, Father Paul James Francis Wattson, and edited by his spiritual sons, the Franciscan Friars of the Atonement, represents a cooperative enterprise to which ten theologians have contributed.

Part One is devoted to the history of the Church Unity Octave (January 18 to 25), which was initiated by Father Paul in 1908, a year before his conversion, when he was still an Episcopalian clergyman. This part also contains a sermon given by His Excellency Bishop Scully, of Albany, on the occasion of the Golden Jubilee of the Octave, and it includes several official documents from Rome which have enriched this devotion with many indulgences.

Part Two consists of ten essays on subjects pertaining to Church Unity, such as, the necessity of the Church, the concept of Catholic ecumenism, the Eastern Rites of the Catholic Church, the Orthodox churches, the Anglican mind, Judaism and Christianity, Mary and the Church, the notion of "Vestigia Ecclesiæ" or the traces of the Church in non-Catholic bodies, the possession of which, however, is insufficient to make one a member of the true Church.

This work of sound doctrine appears at a most opportune time, since one of the main topics to be considered by the coming General Council will be precisely the reunion of Christendom. Any one reading this informative and apostolic book will be encouraged to pray and to offer up vicarious atonement for the "home-coming" of those who are outside the Fold. *Ut omnes unum sint.*

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

SAINT IGNACE. — *Journal Spirituel.* Traduit et commenté par Maurice GIULIANI, s.j. Paris, Desclée de Brouwer, [1959]. 20,5 cm., 147 p. (Collection « Christus », textes.)

SAINT IGNACE. — *Lettres.* Traduites et commentées par Gervais DUMEIGE, s.j. Paris, Desclée de Brouwer, [1959]. 20,5 cm., 527 p. (Collection « Christus », textes.)

La collection « Christus » qui s'ouvre par ces deux volumes, entend publier des textes et des études portant surtout sur les sources et les développements de la spiritualité ignacienne.

Le père M. Giuliani nous présente le *Journal Spirituel* (*Introduction*, p. 7-39). Il nous en indique les circonstances de la rédaction et donne quelques règles pour

une juste interprétation. Ce fragment (probablement) de journal court du 2 février 1544 au 27 février 1545. La Compagnie était fondée depuis quatre ans. Le fondateur était en train d'en rédiger les constitutions. Durant les premiers mois couverts par le journal, il mûrit sans hâte sa décision concernant la formule de pauvreté à adopter par son institut, se montrant très attentif au travail de l'Esprit-Saint en lui et vivant dans un climat de constante et profonde contemplation du mystère de la Trinité.

C'est moins un journal que l'expression, au jour le jour, « des sentiments intimes d'une âme qui essaie de fixer les mouvements de l'Esprit en elle ». A le lire, on ressent « la puissance et l'originalité de ce document unique à bien des égards dans la littérature mystique... Nous ne sommes pas devant une œuvre écrite, mais devant une série souvent informe de remarques dont le seul mérite, plus précieux que tous les autres, est qu'elles sont chargées d'un lourd poids d'oraison » (GIULIANI, *Introduction*, p. 8 et 15).

Ce document n'est pas à lire par les dilettantes, mais une œuvre à étudier et à méditer.

Les *Lettres* ont été traduites et nous sont présentées par le père Dumeige qui nous donne d'abord une étude d'ensemble sur la correspondance de saint Ignace, puis une introduction à chacune des lettres qu'il édite, afin d'en faciliter l'intelligence au lecteur.

Sur les six mille lettres publiées dans les *Monumenta Historica Societatis Jesu* (1903-1911), le père Dumeige a fait un choix de deux cents, se laissant guider, comme il le dit (*Introduction*, p. 26), « par l'intérêt spirituel et la diversité des correspondants ».

Une première impression nous reste de la lecture de ces lettres : « l'attention patiente qui a présidé à leur rédaction » (*Introduction*, p. 10). Vraiment, on sent que saint Ignace met en pratique la directive qu'il donnait à ses fils : « La lettre principale, je l'écris une fois. J'y raconte des choses édifiantes et ensuite, examinant et corrigeant, tenant compte que tous la verront, je me remets à l'écrire ou la fais écrire une autre fois, car ce qu'on écrit doit être beaucoup plus mûri que ce que l'on dit... » (p. 10).

Mais l'on ressent une autre impression portant sur une question de beaucoup plus importante. Il s'agit de la doctrine spirituelle qui guide le saint dans les conseils, avis ou directives qu'il donne à ses correspondants. Nous sommes en présence d'un homme doué d'une prudence surnaturelle très avisée, très exigeante, très souple, attentive aussi bien aux exigences intransigeantes de l'idéal chrétien qu'aux circonstances concrètes dans lesquelles doit se vivre cet idéal. Nous pourrions dire : d'une part, le réalisme spirituel de l'Évangile, attentif à ce qui est éternel et, d'autre part, le réalisme du contingent, du circonstanciel. C'est en fonction du premier que le second doit être vécu, mais le premier doit être vécu dans le second.

Dans ces deux documents, certains thèmes reviennent souvent, comme celui des *Exercices*, celui de la vocation, du discernement des esprits, de l'obéissance, etc. En ce qui concerne la doctrine spirituelle de saint Ignace, il ne serait pas inutile de se rappeler la nécessité de revenir à un principe simple, mais fondamental, de méthodologie : c'est que la véritable doctrine d'un homme doit être dégagée des textes eux-mêmes bien interprétés. Il ne suffit pas, par exemple, de dire que saint Ignace était l'homme de l'obéissance. Il faut voir les nuances qu'il met dans les exigences de cette vertu et dans la manière de l'exiger.

Jean PÉTRIN, o.m.i.

* * *

The Russian Revolution and Religion. 1917-1925. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1959. 23 cm., xx-290 p.

Professor Szczesniak, of the Department of History in the University of Notre Dame, has edited and translated a collection of documents concerning the suppression of religion by Communists during the destructive years of 1917-1925. Besides making available new and hitherto unknown material assembled from public and private archives, and from sources in several languages, particularly Russian, the editor, in a comprehensive *Introduction*, shows the intensity and extent of the destructiveness of the Communist Revolution. There are 157 documents, varying in length from five lines to ten pages, derived from official diplomatic correspondence, from public reports, from governmental decrees and enactments, and from newspaper articles in *Izvestia* and *Pravda*. These documents, which need no commentaries, are the practical implementation of the Marxist doctrine against religion; they describe the Communist strategy against freedom of conscience, and constitute a most telling indictment of an intrinsically perverse ideology and policy, which is like a cancerous growth on our civilization.

The *Appendices* provide the following: lists of anti-religious laws; short biographical notes on a score of Orthodox and Catholic prelates referred to in the documents; lists of deported, tortured or murdered bishops; lists of desecrated relics and bodies of Orthodox saints; statistical data on church membership in Russia around 1920, and on confiscations of church funds perpetrated by the Soviets; an exhaustive bibliography of primary sources and of books, pamphlets and articles on the systematic anti-religious campaign of the Bolsheviks.

It is an act of Providence that such a book has been published at this time, when, due to an apparent thaw in the Cold War, some individuals and even governments may be tempted to lower their guard and to lessen their opposition to an atheistic regime that has unremittingly been trying to liquidate religion in our age. Whatever leniency has been shown to the Orthodox Church, since the first violent onslaughts, has only served to make it a submissive tool for Russian imperialistic expansion, and is, in no sense, to be interpreted as a relinquishment of the official anti-Christian stand of those in power.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Wolfgang Renz, o.s.b. — *Newmans Idee einer Universität. Probleme höherer Bildung.* Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1958, XXII-338 p.

Dans *The Idea of a University* Newman a résumé un certain nombre de conférences tenues en partie pour préparer la fondation d'une université catholique à Dublin, et en partie en sa fonction de premier recteur (depuis 1854), dans le cadre des séances académiques. Les idées fondamentales de ce livre sont principalement ces trois-ci : 1° à l'université on doit cultiver la formation de tout l'homme; 2° la « *liberal education* » est indispensable; 3° il faut y donner à la théologie la place importante qui lui convient. Le père Renz a le mérite d'avoir étudié de façon absolument scientifique la pensée de Newman sur ces problèmes d'éducation universitaire, les solutions proposées et les réalisations qui, comme on le sait, se heurtèrent à des difficultés sérieuses. Voici ses conclusions : l'ouvrage n'est pas scientifiquement construit, il n'a pas l'allure scolastique et n'épuise pas la matière, mais il n'en est pas moins convaincant dans la proposition des solutions aux difficultés pratiques qui se posaient. Newman a agi comme un homme de son temps,

ayant expérimenté les déficiences d'Oxford et pressenti intuitivement les problèmes de l'avenir. L'étude du père Renz est sérieuse, critique (excellente introduction sur les différentes éditions de l'*Idea*) et elle avance quelques vues originales sur le contenu des idées de Newman. Dans la bibliographie, il manque un livre important du professeur Sobry sur Newman et son *Idea of a University* (Bruxelles, 1934).

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Prof. D. Franz Lau. — *Luther*. Berlin, [de Gruyter], 1959, 151 p. (Sammlung Göschen, n° 1187.)

Il est étonnant de voir combien l'auteur, professeur à l'université de Leipzig, a bien réussi à traiter une matière aussi abondante en moins de 150 pages. Après une introduction sur le jugement historique de la personnalité de Luther au cours des siècles, il parle successivement du milieu (politique, spirituel et ecclésiastique) où le réformateur vivait, de sa jeunesse, sa rupture avec Rome, sa réforme et sa position dans l'Église. En aucun endroit ce petit livre n'est superficiel. Supposant connues les grandes lignes de la vie de Luther, l'auteur ne nous donne cependant pas une vie détaillée, mais une histoire de ses idées, vues dans leur contexte historique. M. Lau étant luthérien, son ouvrage en porte l'empreinte, bien qu'on ne puisse reprocher à l'auteur ni un style passionné ni une partialité non scientifique. Il voit la signification de Luther pour l'Église surtout en quatre domaines : l'affinement du sens de la vérité (Schärfung des Wahrheitsgewissens); la sainte Écriture, source unique de cette vérité; les sources objectives de la grâce, fondements du christianisme; la foi dans le Christ. Remarquable est la thèse de M. Lau à propos de l'attitude de Luther dans la guerre des paysans : d'après lui cette attitude n'aurait nullement nui à la cause du réformateur. L'auteur en avait déjà parlé dans le *Luther-Jahrbuch 1959*, p. 109-134. Dans la bibliographie on aurait aimé voir un peu plus de livres catholiques.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Weltall-Weltbild-Weltanschauung. Herausgegeben Von G. Stachel und P. Ascher. Würzburg, Echter-Verlag, 1958. 24 cm., 584 p.

Ce splendide ouvrage constitue une véritable « somme » qui fait le point de l'état actuel des principales branches du savoir humain. Les éditeurs ont réussi à grouper une excellente équipe de spécialistes, hautement qualifiés dans leurs matières respectives et en même temps capables d'écrire un aperçu clair et succinct, assimilable par des lecteurs profanes.

L'idée directrice de l'entreprise est de montrer que la science actuelle et la religion chrétienne peuvent parfaitement s'harmoniser dans la pensée et la vie de l'intellectuel contemporain. Les auteurs se sont brillamment acquittés de cette tâche sans jamais verser dans un concordisme de mauvais aloi, ce qui était peut-être l'écueil principal à éviter.

Dans la première partie des représentants de la physique, de l'astronomie, de la zoologie et de la paléontologie esquissent l'image de l'univers que la science naturelle a élaborée. La seconde partie résume les données de la philosophie, du message biblique et de l'histoire universelle. La dernière partie est intitulée : *L'homme et sa vie*. On y examine les grands problèmes concernant la conscience,

la morale individuelle, familiale et sociale, le domaine artistique et religieux. La valeur scientifique et esthétique du livre est particulièrement augmentée par une série de dessins et de photos dont certaines sont fort originales, ainsi que par un registre détaillé permettant une consultation en diagonale.

Les éditeurs et collaborateurs ont rendu un excellent service à leurs contemporains qui, confrontés avec le matérialisme et l'athéisme, ont le souci d'arriver à une foi adulte, tout en étant pleinement de leur époque.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

K. Kerenyi. — *Die Mythologie der Griechen.* I. *Die Götter- und Menschheitsgeschichten.* II. *Die Heroen der Griechen.* Zürich, Rhein-Verlag, 1958. 2 Bände, in Buckramleinen gebunden, insgesamt 798 Seiten Text, 144 Kunstdrucktafeln, 4 Landkarten, Tabellen und Indexe. In neuartiger Kunstglaskassette Fr./DM 50.

Après une longue période de rationalisme, la pensée occidentale redécouvre l'importance, la valeur et la signification du mythe. Littérateurs, philosophes, psychologues et théologiens se rencontrent sur ce terrain limitrophe en mettant en commun les résultats de leurs explorations et en profitant des perspectives ouvertes par ces différentes voies d'accès.

Le mythe, a-t-on dit, est un « chiffre » qui exprime la réalité transcendante telle qu'une communauté humaine l'a ressentie et vécue. En racontant l'histoire de l'homme et de ses dieux, l'origine de certaines situations, la genèse du mal, etc., le mythe formule une intuition où le signifié est dans le signifiant en ne faisant qu'un avec lui.

K. Kérenyi, philologue et mythologiste d'origine hongroise, possède l'art de raconter les histoires des dieux et des héros grecs dans une langue à la fois archaïque, respectueuse de la matière et en même temps assez fraîche et alerte pour captiver un lecteur moderne. Les nombreuses notes prouvent l'étendue de ses connaissances dans les domaines de la littérature et de l'archéologie. Une longue série de reproductions judicieusement choisies rehausse particulièrement la valeur de ces magnifiques ouvrages.

Beaucoup de catégories de lecteurs aimeront posséder ce bel ensemble et celui qui est désireux de confronter la conception hellénique de l'existence humaine avec la vision chrétienne ou athée, trouvera dans ces chefs-d'œuvre une véritable mine de renseignements.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

T. Bovet. — *Alltag und Wunder in der Familie.* Tübingen, Katzmann-Verlag, 1959. 156 Seiten, DM 8,80, Leinen.

Petit volume vraiment attachant que ce recueil de « banalités et merveilles vécues dans la famille ». Le docteur Bovet, médecin et thérapeute renommé, connaît mieux que personne les joies et les charmes, les soucis, les grandes et petites misères de nos familles chrétiennes. Il a groupé une trentaine de petits propos, pleins d'humour et de sagesse autour de cinq thèmes : l'atmosphère du chez soi, parents et enfants, les beaux-parents, la génération nouvelle, la vieillesse, Dieu dans la famille. Rarement à notre connaissance, on a écrit avec tant de simplicité et

de profondeur sur l'amour et l'égoïsme, l'ennui et la maîtrise de soi, sur tout ce qui fait réussir ou échouer une famille.

Futurs époux, gens mariés, prêtres dans le ministère devraient se procurer ce livre, le lire et le garder à portée de la main pour l'ouvrir souvent au hasard. Son contact sera toujours bienfaisant.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

P. HAEBERLIN. — *Vom Menschen und seiner Bestimmung.* Basel, Verlag Reinhardt, 1959. 117 Seiten, kart. Fr. 5,80.

Cet ouvrage contient le texte d'une douzaine de conférences données à la radio suisse par le célèbre philosophe P. Haeberlin. Ce genre littéraire, très en vogue actuellement, présente certainement des avantages : choix d'un thème susceptible d'accrocher les auditeurs, impossibilité de se servir du jargon ésotérique des gens du métier ou de s'étendre au-delà de l'espace prévu. Mais il comporte également des côtés moins intéressants, les défauts des qualités.

L'auteur a très bien choisi son sous-titre : *Méditations adaptées au temps présent.* En effet, il nous invite à nous arrêter un instant afin de sortir de la dissipation et de la confusion. Ce qu'il nous dit dans un style admirablement ciselé au sujet du sens et de la finalité de notre vie, constitue une anthropologie *in nuce.* Particulièrement réussies nous semblent ses réflexions sur l'impasse dans laquelle se trouvent certains de nos contemporains, ses analyses des diverses façons dont on se sert pour se dérober à la responsabilité, ses mises au point concernant la superstition.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

Sinnerfülltes Anders-sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen. Herausgegeben von Dr T. BOVET. Tübingen, Katzmann-Verlag, 1959. 96 Seiten, Leinen, DM 7,80.

D'après des statistiques récentes, environ 5 % de la population manifesterait des tendances homosexuelles. L'auteur du présent ouvrage, un pasteur protestant qui désire garder l'anonymat, plaide pour une plus grande compréhension à leur égard et nous communique quelques-unes de ses expériences. M. Bovet, qui s'est chargé de la publication, nous avertit (p. 11) qu'il n'est pas toujours d'accord avec l'auteur, ni avec certains de ses principes, ni avec certaines formulations. La plupart des lecteurs seront probablement de son avis.

Comprendre, accepter et aimer l'homophile, c'est la condition *sine qua non* pour pouvoir l'aider. D'accord. Lui montrer que son anomalie peut aussi bien devenir « obstacle que valeur » (Le Senne), c'est très bien également. Mais ce qu'il aurait fallu surtout, c'est un exposé plus positif des moyens concrets dont disposent actuellement la médecine et la psychothérapie pour aider ces gens.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

H. DOMS. — *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit.* Köln, Verlag Wort und Werk, 1959. 40 Seiten. DM 1,80.

Dans cette conférence, destinée à un public de médecins catholiques, M. Doms étudie la signification de la sexualité pour la personne humaine, abstraction faite

de la fonction procréatrice. La zoologie et l'éthologie récentes ont mis en lumière que mâles et femelles des animaux supérieurs, grâce à leur sexualité physiologique et psychique, deviennent capables d'une vie sociale plus poussée et que par là leur individualité se trouve enrichie proportionnellement. Puisque dans l'homme la dimension spirituelle fait littéralement corps avec l'organisme dans une seule personne, la sexualité est appelée à être intégrée de manière constructive et ceci grâce à une éducation progressive, menée et contrôlée par l'esprit. Méconnaître (comme une *res fœda*), refouler ou opprimer brutalement ce que le Créateur a positivement voulu, finit nécessairement par déséquilibrer la vie affective, entraver la liberté intérieure, troubler la joie et la communion avec autrui.

M. Doms est d'avis qu'il reste beaucoup à faire dans ce domaine : certains manuels de théologie déprécieraient encore la sphère sexuelle; une véritable synthèse « catholique » mettant à profit les données fournies par les différentes sciences, ferait encore défaut; l'éducation et la pastorale laisseraient encore à désirer.

La plaquette se termine avec quelques très belles pages sur la signification chrétienne de la virginité et un coup d'œil sur les rapports entre parents et enfants.

L'auteur a réussi en peu de pages un essai de grande valeur pour lequel le lecteur lui saura gré. D'aucuns regretteront peut-être que l'aspect « social » et « procréateur » de la sexualité humaine ne soit pas traité. Mais M. Doms nous en avertit loyalement au début. C'est d'ailleurs son droit : on ne peut pas dire tout dans une seule conférence et « *abstrahentium non est mendacium* ». Nous aurions également aimé entendre l'opinion de M. Doms au sujet de la surestimation dont la sexualité est l'objet chez nombre de nos contemporains. Est-ce que cette attitude ne serait déjà pas plus répandue (même dans certains milieux catholiques) que la sous-estimation ou le refoulement ? Ensuite il y a la question des répercussions du péché originel et de la concupiscence. Que ceci pose des problèmes difficiles, personne ne le contestera. Mais même si un exposé complet était impossible, quelques brèves indications n'auraient pas nui à la valeur d'un essai qui se veut synthétique.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

E. Ringel. — *Einführung in die Grundprobleme der Neurose.* Wien, Verlag Herder, 1959. 133 Seiten.

Cette introduction aux problèmes que pose la névrose s'adresse en premier lieu aux prêtres désireux de connaître davantage la psychothérapie. M. Ringel définit la névrose comme un conflit intérieur entre les tendances conscientes et inconscientes de l'homme (p. 10). Chez l'adulte il distingue, d'une part, la réaction névrotique (le cas le plus bénin) qui n'est qu'une prise de position inadéquate en face de la situation actuelle (p. 13); d'autre part, la véritable névrose résultant d'un refoulement qui date de l'enfance (p. 29). Dans le premier cas, nous avons affaire à un problème moral, puisque l'adulte est responsable de son comportement; dans l'autre cas, il ne peut y avoir de culpabilité, puisque l'enfant, confronté avec une situation traumatisante, est « forcé » de réagir par un refoulement (p. 30).

Ces principes de départ très clairs qui commandent tout l'exposé, ne méritent qu'un seul reproche, celui d'être trop clairs. La réalité vivante et complexe ne se laisse pas enfermer dans ce schème assez simpliste. Il faudrait d'abord délimiter plus soigneusement le domaine des troubles névrotiques par rapport aux psychoses et aux psychopathies. Ensuite la névrose elle-même demanderait une classification plus nuancée. Le récent *Handbuch der Neurosenlehre,* publié par Frankl, Gebsattel,

Schultz, fournit à ce sujet des précisions fort utiles. A son tour le problème de la responsabilité personnelle recevrait par là un nouvel éclairage.

Dans un dernier chapitre, l'auteur passe en revue les principales méthodes de psychothérapie dont il souligne les points de contact mais également les différences de méthode et de but avec le ministère sacerdotal. Malgré les réserves que nous venons de faire, l'ouvrage possède une valeur indéniable. Il est d'une lecture agréable et contient plusieurs modèles d'analyses de cas que tout prêtre méditera avec profit.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

E. NEUMANN. — *Der schöpferische Mensch.* Zürich, Rhein-Verlag, 1959. 312 Seiten, Ganzleinen Fr. 19,80.

D'aucuns prévoient un temps de la cybernétique où l'homme, finalement émancipé, pourra rejeter sur des robots les tâches mercenaires et où il n'aura d'autres soucis que celui de ses loisirs. C'est peut-être une utopie. Mais dès maintenant le problème se fait sentir dans notre civilisation technique et toujours plus automatisée : à quels travaux dignes de notre esprit consacrer toutes ces journées devenues « libres » ? C'est dans cette perspective que *L'homme créateur,* image en cela également de Dieu, s'impose actuellement à l'attention de la psychologie, de la sociologie et de l'hygiène mentale.

M. Neumann, dont nous possédons déjà plusieurs grandes études de psychologie, examine ici dans la lumière du système jungien, la nature et les conditions de la productivité humaine. Successivement il approche son thème à partir de la transformation, de l'expérience de la réalité unitaire, du problème du sens et du symbole de la paix, pour souligner la nécessité d'une communion vitale entre la conscience et l'inconscient, entre la personne et son fondement suprapersonnel. Le dernier chapitre, en guise d'illustration des résultats obtenus, est une analyse très poussée de l'activité créatrice du poète Trakl.

A la lecture de cet ouvrage, écrit dans un style passablement laborieux, on se rend mieux compte que ce problème, intimement lié à une synthèse anthropologique qui n'a pas encore reçu sa structure définitive, est loin d'avoir trouvé une solution satisfaisante.

Arnold ULEYN, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

L'extrême-onction et la mort d'après saint Thomas

L'onction des malades est-elle vraiment le « sacrement des mourants » ? A-t-elle pour effet propre de conférer à l'âme une certaine préparation immédiate pour l'entrée dans la gloire, dans la vision bienheureuse ? A ces deux questions, saint Thomas, on le sait, a répondu par l'affirmative. On sait aussi que son autorité, jointe à celle de saint Bonaventure et des autres grands scolastiques médiévaux, a fortement contribué à accréditer dans l'Église ces deux points de doctrine, contre lesquels s'efforcent de réagir maints théologiens et liturgistes d'aujourd'hui.

Il ne semble pas, toutefois, que l'on ait suffisamment cherché à préciser la portée de ces deux affirmations du Docteur angélique, ni la place qu'il leur donne dans sa théologie du sacrement de l'onction. Moins encore a-t-on essayé de manifester les raisons sur lesquelles il les appuie et le degré de certitude qu'il leur attribue. C'est à quoi nous voudrions nous appliquer, en parcourant successivement, dans leur ordre chronologique, les divers ouvrages dans lesquels il nous a livré sa pensée sur ce sujet.

Est-il besoin de signaler l'intérêt de cette recherche, pas seulement pour l'histoire des doctrines relatives à ce chapitre, mais aussi pour l'élaboration de la théologie objective de ce sacrement ? De tous les rites sacrés de la Loi nouvelle, c'est sans doute celui dont il est le plus difficile de déterminer le sens précis et la place exacte dans la vie chrétienne. Grâce au renouveau contemporain des études liturgiques, de nouvelles pièces ont été versées au dossier, et des opinions longtemps tenues pour indiscutables ont été totalement remises en question. Le débat n'en est pas clos pour autant, et ne semble pas près de se clore. Aussi bien ne devrait-il pas être inutile de se faire une idée plus juste et plus complète de la pensée de l'Aquinate sur ces importantes questions qui sollicitent et qui doivent retenir plus que jamais l'attention des théologiens.

I. — LE COMMENTAIRE SUR LES *SENTENCES*.

C'est dans son commentaire sur les *Sentences* du Lombard, livre IV, distinction 23, que notre auteur nous livre pour la première fois son traité de l'extrême-onction. Le point précis qui nous occupe (relation entre ce sacrement et la mort) vient *ex professo* à la q. 2, art. 2. Après avoir d'abord établi (q^a 1) que seuls les malades peuvent recevoir ce sacrement — nous y reviendrons plus bas, — cet article fait un pas de plus en posant la question : tous les malades peuvent-ils le recevoir, ou faut-il le réserver à ceux qui vont mourir ? Sacrement des malades ou sacrement des mourants ?

Examinons de plus près cette *quæstiuncula* 2, puisqu'elle est capitale pour notre sujet. On y présente d'abord deux raisons en faveur de la doctrine du sacrement des malades : 1° le texte de saint Jacques ne parle d'aucune maladie en particulier; donc, le sacrement doit valoir pour tous les malades; 2° les remèdes corporels sont pour tous les malades; à plus forte raison cela doit-il valoir pour le sacrement de l'onction, puisque « quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius ».

L'unique argument « sed contra » est tiré du fait que ce sacrement, au dire de tous, est celui de l'onction « extrême ». Or, ce n'est pas toute maladie qui conduit « ad extremum », puisque certaines ont même pour effet de prolonger la vie, comme le dit Aristote. « Ergo, non omnibus infirmantibus debet hoc sacramentum dari. »

Le corps de l'article énonce très brièvement, mais aussi très nettement, la pensée de saint Thomas sur ce point de doctrine. Voici ce texte intégral, d'ailleurs bien connu puisque souvent cité par les théologiens postérieurs :

> Ad secundam quæstionem dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod ægritudo nata est mortem inducere, et de periculo timetur [1].

Enfin, la réponse aux objections du début va fournir l'occasion d'apporter à cette doctrine quelques précisions. Saint Jacques ne détermine aucune maladie en particulier parce que « quælibet infirmitas

[1] *In IV Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, q^a 2.

augmentata potest mortem inducere »; mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse recevoir le sacrement tant que la maladie, quelle qu'elle soit, n'est pas devenue grave : « sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari [2]. » Quant à l'objection tirée de la comparaison avec les remèdes corporels, elle ne vaut pas ici, vu que les remèdes corporels ont pour effet principal de guérir le corps, et valent donc à tous les stages de la maladie, tandis que « hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quæ exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria [3] ».

On ne pourrait donc affirmer plus nettement que l'onction des malades est spécialement, spécifiquement, le sacrement de ceux qui vont mourir, « sacramentum exeuntium ». Et cette doctrine, saint Thomas la maintiendra malgré les difficultés qu'elle soulève, et auxquelles il s'efforce de donner réponse.

Une première difficulté, bien familière à tous les théologiens, vient de la pratique de l'Église de refuser ce sacrement aux condamnés à mort, s'ils ne sont pas gravement malades. Si c'est vraiment le sacrement des mourants, et qu'il confère ce dont ont besoin tous ceux qui vont mourir, pourquoi en priver ceux-là ?

> Hoc sacramentum est exeuntium sicut baptismus intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitu, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari [4].

On connaît la réponse classique à cette objection : le bien portant, dit-on, ne peut, même à la veille de mourir, recevoir ce sacrement, parce qu'il est censé disposer de toutes ses forces spirituelles (ce que n'a pas le gravement malade) pour faire face à la mort. Ce n'est pourtant pas de ce côté que saint Thomas cherche sa réponse (il affirmera même, dans le *Contra Gentiles*, que le condamné à mort a besoin des effets spirituels de ce sacrement), mais bien dans la nature du signe sacramentel. Ce signe, pour l'extrême-onction, c'est la « medicatio corporalis », l'application d'un remède corporel à un corps malade, tout comme le signe sacramentel du baptême est l'ablution corporelle, le fait de laver physiquement un corps, par quoi l'on signifie et l'on effectue

[2] *Ibid.*, ad 1um.
[3] *Ibid.*, ad 2um.
[4] Dist. 23, q. 2, a. 2, q^{a} 1, obj. 2^{a}.

la purification spirituelle de l'âme. Si donc on ne peut donner l'extrême-onction aux bien portants, c'est parce que le signe sacramentel ne pourrait leur convenir dans sa vérité : pas de « médication » corporelle sur un corps en bonne santé.

> Hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio, ut prius dictum est; quæ quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur; et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri [5].

Et l'on ajoute, pour répondre plus directement à l'objection précitée, tirée de l'universalité du baptême pour tous ceux qui entrent dans la vie : « Baptismus etiam non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subjici possunt; et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est quibus corporalis curatio competit [6]. »

Si l'extrême-onction est le sacrement des mourants, le dernier sacrement, comment se fait-il qu'on puisse le recevoir plusieurs fois ? « Post ultimum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo, non debet iterari [7]. » Mais c'est justement parce que l'onction, selon lui, est destinée aux mourants que saint Thomas explique le fait, si discuté depuis le siècle précédent, de sa réitération même au cours de la même maladie. On peut recevoir ce sacrement chaque fois que l'on se trouve en danger de mort par maladie corporelle. Si pourtant, une fois administré, l'on se rétablit, de sorte que le danger de mort a disparu, et que plus tard le danger revient, par suite d'une autre maladie ou d'une aggravation de la première, il y a alors nouveau danger de mort, et le sacrement peut donc être réitéré. Ainsi donc, c'est l'onction « extrême » en ce sens que « non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam æstimationem videntur morti appropinquare [8] »; mais

> illud quod secundum æstimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum; et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari nisi illis quorum mors est propinqua secundum æstimationem hominum [9].

* * *

[5] *Ibid.*, corpus articuli. — Voir aussi dist. 25, q. 2, a. 1, q^{a} 1 : « cum sacramentum sit signum, in his quæ in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei; sicut dictum est quod in extrema unctione exigitur quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. »

[6] Dist. 23, q. 2, a. 2, q^{a} 1, ad 2um.

[7] Dist. 23, q. 2, a. 4, q^{a} 1, obj. 2^{a}.

[8] *Ibid.*, corpus articuli.

[9] *Ibid.*, ad 2um. — L'édition Vivès donne : « quia non debet iterari... » etc. Nous restituons la leçon « dari », conformément au contexte, ainsi qu'à l'édition léonine du lieu correspondant dans la *Somme théologique*, Suppl., q. 33, a. 1, ad 2um.

Nous voilà donc bien renseignés sur la pensée de saint Thomas à l'égard de l'onction des malades. D'après lui, ce sacrement a été institué pour les mourants; son effet principal est de les préparer à la mort et à l'entrée dans la gloire; seuls donc peuvent le recevoir les malades qui « secundum humanam æstimationem videntur morti appropinquare ». Cette doctrine, nous la retrouverons constamment dans tout ce traité de l'extrême-onction, au commentaire sur les *Sentences*, puisque notre auteur y recourt sans cesse pour expliquer bon nombre des particularités relatives à ce sacrement.

Tout d'abord, il y trouve un argument pour établir le caractère sacramentel de ce rite de l'Église. Non pas, certes, la raison principale: celle-ci, c'est le fait que l'onction, au témoignage de saint Jacques, a le pouvoir de remettre les péchés, pouvoir qui ne peut appartenir qu'à un sacrement. Mais c'est au moins un indice de cette même vérité que l'Aquinate nous donnait dans son premier argument « sed contra » : « sacramenta Ecclesiæ sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo, ipsa est sacramentum [10]. »

De même, c'est cette nature de « sacrement des mourants » qui lui fournit l'explication de plusieurs aspects du rite sacramentel. Plus généralement, sans doute, c'est le thème de « guérison spirituelle », de rémission des péchés et surtout de leurs suites, qui expliquent la matière et la forme de ce sacrement, telles que saint Thomas les trouvait dans la liturgie de son temps, et telles d'ailleurs qu'elles sont demeurées jusqu'à nous. Mais la convenance de ce signe sacramentel apparaît mieux encore, selon lui, quand on replace cette guérison spirituelle dans la perspective de la dernière préparation à l'éternité.

Ainsi, tout d'abord, de la matière. C'est l'huile (plus précisément l'huile d'olive) qui convient le mieux, parce que c'est l'élément le plus apte à signifier la perfection et la douceur que doit avoir la guérison spirituelle des mourants :

> Spiritualis curatio quæ in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quæ exeuntibus maxime est necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum; et ideo quantum ad utrumque prædictorum est conveniens materia hujus sacramenti [11].

[10] Dist. 23, q. 1, a. 1, q^a 1, sed contra (arg. 1).
[11] Dist. 23, q. 1, a. 3, q^a 1.

Si l'on objecte que c'est de vin, et non d'huile, qu'on parle comme remède dans la parabole du bon samaritain, saint Thomas répondra, conformément à cette doctrine, que « vinum sanat mordicando, oleum leniendo; et ideo curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quam ad hoc sacramentum [12] ». Que, d'autre part, l'huile d'olive ait l'inconvénient de ne pas être une matière qui se trouve facilement à la portée de tous et partout, alors que pourtant les mourants sont « in maximo periculo », il faut bien en convenir; mais ce n'est pas là une difficulté insurmontable, puisque cette matière « de facili potest ad quemlibet locum transferri », et que d'ailleurs le sacrement n'est pas d'absolue nécessité, comme l'est par exemple le baptême : « hoc sacramentum non est tantæ necessitatis, quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi [13] ».

Encore au sujet de la matière, c'est par les besoins particuliers des mourants que saint Thomas explique que l'huile des malades, à la différence du Saint-Chrême, n'est pas mélangée de baume. Une objection réclamait le Saint-Chrême, plutôt que la simple huile d'olive, comme matière du sacrement, parce que « hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinat. Sed incorruptio signatur per balsamum, quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esset convenientior hujus sacramenti materia. » A quoi saint Thomas répond tout d'abord que l'incorruption de la gloire est « res non contenta » dans ce sacrement, vu qu'elle n'est pas conférée par le sacrement lui-même; il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit signifiée par lui. D'autre part, « balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cetero non indigent propter se exeuntes; sed indigent tantum nitore conscientiæ, qui per oleum significatur [14] ».

La forme de ce sacrement, dans sa teneur actuelle, a ceci de particulier qu'elle est de mode déprécatif, non indicatif, comme dans les autres sacrements. Le fait, saint Thomas le constate « per verba Jacobi », qui attribue l'efficacité du rite à l'« oratio fidei », et « ex usu Romanæ Ecclesiæ, quæ solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti ». Puis il donne trois raisons pour justifier la convenance de ce fait. Tout d'abord, « quia suscipiens sacramentum

[12] *Ibid.*, ad 2um.
[13] *Ibid.*, ad 3um.
[14] *Ibid.*, ad 1um.

hoc, est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari ». Puis parce que ce sujet est un mourant, sur lequel l'Église est en train de perdre son autorité, et pour lequel il lui faut maintenant s'en remettre à la miséricorde divine : « Secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt de foro Ecclesiæ esse, et in solius Dei manu requiescunt; unde et ei per orationem committuntur. » Quant à la troisième raison, elle ne nous intéresse pas ici : c'est que ce sacrement n'a aucun effet « qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quæ sunt de essentia sacramenti rite positis [15] ».

Une autre particularité de la forme, c'est que, seule parmi toutes les formes sacramentelles, elle fait mention de la miséricorde divine. De cela aussi saint Thomas trouve la convenance dans l'état particulier du malade : « misericordia respicit miseriam, quia hoc sacramentum datur in statu miseriæ, scilicet infirmitatis; ideo potius hic quam in aliis fit de misericordia mentio [16]. » Bien que notre auteur ne parle pas explicitement ici de la mort prochaine, on sait, par ce que nous avons déjà dit, que c'est aux malades en train de mourir qu'il pense, et que c'est d'eux surtout que vaut cette explication, basée sur la misère de leur condition.

Pour expliquer la diversité et la localisation des onctions, saint Thomas recourt au symbolisme du sacrement : en effet, c'est pour signifier la guérison des diverses blessures du péché que l'huile est appliquée, par mode de remède corporel, aux organes des sens principaux par lesquels les péchés ont été commis. Mais une objection se pose, par comparaison avec l'onction postbaptismale : « intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote ad significandum puritatem mentis »; puisque cette pureté n'est pas moins nécessaire « exeuntibus quam intrantibus », il semblerait donc que « et exeuntes hoc sacramento debent ungi in vertice ». Saint Thomas y répond, toujours dans la perspective du « sacrement des mourants » : « intrantes debent acquirere puritatem, sed exeuntes debent eam purgare; et ideo exeuntes

[15] Dist. 23, q. 1, a. 4, q^a 2. — Que le sujet de l'extrême-onction commence à échapper à l'autorité de l'Eglise explique aussi, entre autres raisons, que ce sacrement n'imprime pas de caractère : « Distinctio quæ fit secundum characterem sacramentalem est distinctio eorum qui sunt in præsenti Ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui de præsenti Ecclesia exit. Ergo non decet quod in eo character conferatur » (dist. 23, q. 1, a. 2, q^a 3, sed contra [arg. 2]).

[16] Dist. 23, q. 1, a. 4, q^a 3, ad 2um.

debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari [17]. »

Enfin, c'est encore à sa conception du sacrement des mourants que recourt le saint docteur pour expliquer que l'extrême-onction n'a rien qui lui corresponde parmi les sacrements de la loi ancienne. Comme la confirmation, c'est parce qu'elle est un sacrement de perfection, de plénitude, qui ne pouvait exister sous cette loi; et la perfection propre de l'extrême-onction, c'est qu'elle a pour effet de préparer immédiatement à la gloire.

> Hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur; et quia in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia *neminem ad perfectum adduxit lex* [Heb. 7, 19], ideo illud sacramentum ibi præfigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri Testamento [18].

C'est sur cette même raison que d'aucuns s'appuyaient pour enseigner que ce sacrement n'a pas été institué par le Christ, mais par les Apôtres. Le Christ, donc, aurait laissé aux Apôtres le soin d'instituer la confirmation, « in qua Spiritus sanctus datur ad robur, cujus institutio esse non debuit ante plenam Spiritus sancti missionem », et l'extrême-onction, « quæ cum ad gloriam resurrectionis sit immediatum et proximum præparatorium, ante resurrectionem institui non debuit ». Si saint Thomas rejette cette opinion, ce n'est pas qu'il doute de cet effet attribué à notre sacrement, mais parce que l'institution des sacrements appartient, selon lui, à la puissance de plénitude, d'excellence, que le Christ s'est réservée dans l'œuvre sacramentaire [19].

* * *

Sacrement des mourants, sacrement de la préparation immédiate à la gloire éternelle : on voit donc avec quelle clarté saint Thomas attribue ces caractères à l'onction des malades, dans son commentaire sur les *Sentences*, comme aussi quelle large place il donne à ces notions dans sa théologie de ce sacrement, puisqu'il y recourt sans cesse pour

[17] Dist. 23, q. 2, a. 3, q^{a} 2, ad 2um.

[18] Dist. 23, q. 1, a. 1, q^{a} 1, ad 2um. — « Extremæ unctionis non debuit præcedere figura, quia extrema unctio est directivum et præparatorium in gloriam, quæ tunc [i.e. sous l'ancienne Loi] statim post mortem consequi non poterant, sicut modo possunt » (dist. 2, q. 1, a. 2). Voir aussi, moins explicitement : dist. 8, q. 1, a. 2, q^{a} 1, corpus et ad 2um.

[19] Dist. 2, q. 1, a. 4, q^{a} 4.

expliquer bon nombre d'autres points de ce traité. Aussi bien ne sera-t-on pas surpris de voir l'onction des malades apparaître surtout sous cet aspect, dans cette perspective, lorsque saint Thomas la compare aux autres rites sacrés et cherche à lui assigner sa place propre dans l'organisme sacramentaire.

Du nombre et de la diversité des sacrements de la Loi nouvelle, il commence par donner, toujours dans son commentaire sur les *Sentences*, deux explications principales. La première, conforme à la notion de sacrement-remède, se trouve dans la diversité des « defectus » auxquels il faut remédier. L'extrême-onction y prend place parmi les sacrements qui ont pour but, non d'empêcher ou d'effacer le péché (mariage, baptême, pénitence), mais de suppléer « quod defecit », en conférant une perfection positive; non pas une perfection en vue d'actes à poser (ordre, confirmation), mais en vue de la fin à laquelle on parvient par les actes : « et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio quæ est quædam delibutio præparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit eucharistia quæ membra capiti conjungit [20]. »

La deuxième explication procède du fait que les sacrements sont dispensés par les ministres de l'Église, et que la doctrine du Pseudo-Denys sur l'action hiérarchique y fournit un principe de classification. Contentons-nous de la mentionner, puisque notre sacrement n'y apparaît que dans son rôle général de rémission des péchés, avec le baptême et la pénitence; et son but particulier, pour autant qu'elle se distingue de ces deux-là, c'est de purifier « a reliquiis culpæ [21] ».

Mais à ces deux essais de solution, saint Thomas s'empresse d'en ajouter un troisième, qu'il semble d'ailleurs affectionner davantage, puisqu'il pourra s'en servir ensuite pour expliquer aussi l'énumération traditionnelle des sacrements, et qu'il y reviendra souvent plus bas pour introduire les traités des sacrements « in speciali [22] ». Cette nouvelle explication est tirée de la condition diverse de ceux auxquels on vient en aide par les sacrements. De ce point de vue, deux sacrements,

[20] Dist. 2, q. 1, a. 2.
[21] *Ibid.*
[22] Voir par exemple la « divisio textus » introduisant les traités du baptême (dist. 3), de la confirmation (dist. 7), de la pénitence (dist. 14), de l'extrême-onction (dist. 23), de l'ordre (dist. 24), du mariage (dist. 26).

l'ordre et le mariage, sont destinés à porter remède à la communauté, et les cinq autres, aux individus. Ces derniers se répartissent comme suit : « aut quantum ad ingressum, et sic est baptismus; aut quantum ad egressum, et sic est extrema unctio; aut quantum ad progressum... », où nous avons la confirmation, l'eucharistie et la pénitence [23].

Mentionnons, pour compléter le tableau, deux autres classifications des sacrements, que saint Thomas se contente de rapporter sans porter jugement sur elles. Dans la première, basée sur un parallélisme entre les sacrements et les vertus, l'extrême-onction répond à la vertu d'espérance, vu que par ce sacrement « homo præparatur quodammodo ad futuram gloriam [24] ». La seconde se tire de la diversité des fautes et des peines à effacer, et notre sacrement s'y voit assigner comme tâche propre la rémission des péchés véniels [25] : doctrine, toutefois, que saint Thomas ne peut accepter, puisqu'il a rejeté, à l'article précédent, l'opinion de ceux qui attribuent ce rôle à l'onction des malades [26].

Pour justifier ensuite l'ordre dans lequel Pierre Lombard énumère les sept sacrements, et qui est resté traditionnel jusqu'à nos jours, saint Thomas, on l'a dit plus haut, recourt à sa classification des sacrements selon la condition particulière de ceux auxquels ils sont destinés. L'ordre et le mariage sont ordonnés au bien commun de la société ecclésiale : ils viennent donc à la fin de la liste, puisque la communauté est logiquement postérieure aux individus qui la composent. Parmi les cinq premiers, l'extrême-onction prend la dernière place parce qu'elle est le sacrement des mourants : « primo ponitur illud quod pertinet ad intrantes, scilicet baptismus; ultimo illud quod pertinet ad exeuntes, scilicet extrema unctio; in medio illa quæ pertinent ad progredientes [27]... » Et si l'on objecte que l'eucharistie devrait venir en dernier lieu, puisqu'elle nous unit à la fin ultime, qui est « ultimum in adeptione », saint Thomas répond que cette union à la fin ultime, que procure l'eucharistie, reste imparfaite, car c'est la « fruitio viæ »; l'union parfaite, dans la gloire, « secundum plenam participationem », n'est effectuée par aucun sacrement, mais « sacramenta ad eam dispo-

23 Dist. 2, q. 1, a. 2.
24 *Ibid.*
25 *Ibid.*
26 Dist. 2, q. 1, a. 1, q^a 4.
27 Dist. 2, q. 1, a. 3. — Voir aussi l'« expositio textus » à la fin de la dist. 23.

nunt, et inter omnia vicinius extrema unctio. Et ideo ultimo ponitur inter ea quæ ad remedium unius personæ ordinantur [28]. »

II. — LA *SUMMA CONTRA GENTILES.*

Sacrement des mourants, préparation à la gloire : voilà donc comment nous apparaît l'extrême-onction dans le commentaire sur les *Sentences.* Cette conception, saint Thomas devait la reprendre et l'accentuer encore quelques années plus tard dans son deuxième exposé — qui resterait malheureusement le dernier, — de la théologie de ce sacrement. C'est au ch. 73 du IVe livre de la *Summa contra Gentiles.* Malgré sa brièveté c'est, on peut l'affirmer, un traité complet que présente ce chapitre, avec l'avantage de mettre plus nettement en relief, dans une composition soigneusement ordonnée, les lignes maîtresses de la doctrine.

C'est par l'effet corporel qu'y est introduite la théologie de l'onction des malades. Il arrive, nous dit-on, Dieu le voulant ainsi, que du péché, qui est la maladie de l'âme, dérive aussi la maladie du corps. Celle-ci peut être profitable à l'âme, par les occasions qu'elle lui fournit de pratiquer l'humilité, la patience, l'expiation de ses fautes. Mais il se peut aussi qu'elle nuise à l'âme, pour autant que ce corps malade n'est plus aussi apte à lui servir d'instrument pour l'exercice des vertus. Il convenait donc d'avoir un sacrement qui puisse combattre le péché jusque dans son effet de maladie corporelle : « Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam scilicet spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem. » Et ce remède spirituel, c'est le sacrement de l'onction.

Toutefois, le malade n'est pas toujours complètement guéri dans son corps. Ce n'est pas que le sacrement manque de puissance, mais parce que parfois la guérison corporelle ne serait pas avantageuse pour le salut, même chez ceux qui reçoivent dignement l'onction. Même alors, pourtant, celle-ci n'est pas inutile, car ce n'est pas seulement ni surtout à la guérison corporelle qu'elle est ordonnée :

[28] Dist. 2, q. 1, a. 3, ad 4um.

> Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum : et tanto magis quanto hujusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis.

Remède donc contre les suites du péché : contre la maladie physique, mais plus encore contre cette langueur spirituelle, cette faiblesse pour les actes de la vie vertueuse et de la gloire, qu'avait décrite plus longuement le commentaire sur les *Sentences* [29]. Mais la pensée de saint Thomas va maintenant se préciser davantage, pour serrer de plus près la raison d'être de l'institution de ce sacrement, et partant, l'effet principal auquel il est ordonné. Ces maladies spirituelles, poursuit en effet notre auteur, ces suites du péché, devraient être guéries par la pénitence, « prout pœnitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur ». Mais l'homme ne se guérit pas complètement de ces blessures, empêché qu'il en est par sa négligence, par les multiples occupations de la vie, par le temps trop court dont il dispose, ou par d'autres obstacles du genre. Et c'est pourquoi

> salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur, et a reatu pœnæ temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore eam possit a perceptione gloriæ impedire. Et ideo Jacobus addit : *Et alleviabit eum Dominus.*

De plus, il arrive aussi que l'homme ne puisse purifier par la pénitence tous ses péchés, parce qu'il n'a pas la connaissance ni le souvenir de tous. Et il y a aussi les péchés de chaque jour, qu'on ne peut éviter pendant cette vie. L'homme, à sa mort, ne peut entrer dans la gloire s'il n'est pas pleinement purifié de tous ces péchés par le secours de l'extrême-onction : « a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet. » Et c'est là aussi la raison d'être de ce sacrement.

Ceci posé, saint Thomas procède rapidement, presque à la course, à l'exposé des autres points de doctrine relatifs à l'extrême-onction, et qui apparaissent comme des conclusions logiques de la raison d'être qu'on vient de lui reconnaître. Tout d'abord, puisque l'onction a pour but de préparer le chrétien à l'éternité, il en résulte clairement —

[29] Voir surtout dist. 23, q. 1, a. 2, q^a 1. Nous y reviendrons d'ailleurs plus bas.

« unde manifestum est » — que c'est le dernier des sacrements, comme la consommation de toute la guérison spirituelle; et c'est pourquoi aussi on l'appelle l'onction « extrême ». Il en résulte également, avec la même netteté, qu'on ne doit le donner qu'aux mourants.

> Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad percipiendam gloriam præparatur. Unde et Extrema Unctio nuncupatur.
>
> Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur propinquare ad finem.

Vient ensuite la doctrine sur la réitération du sacrement, telle que nous la connaissons déjà. Puis un bon passage pour rappeler que ce sacrement ne doit être donné qu'aux malades, « cum sub specie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ non competit nisi corporaliter infirmato; oportet enim in sacramentis significationem servari ». C'est pourquoi l'on ne peut le donner à ceux qui, sains de corps, vont bientôt mourir de mort violente, comme les condamnés à la peine capitale, « qui tamen spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent ». — Le reste de ce chapitre n'a pas à nous retenir ici : c'est, ramassé en quelques lignes, l'enseignement sur la matière du sacrement, la diversité des onctions, la collation de la grâce, le ministre, et enfin, l'empêchement des effets par la « fictio ».

Ainsi donc, les énoncés du commentaire sur les *Sentences* se retrouvent dans le *Contra Gentiles,* mais avec d'importantes précisions sur le sens du sacrement, sur les raisons principales de son institution, et particulièrement sur ses relations avec l'acquisition de la béatitude éternelle.

Sur ce point particulier, en effet, l'exposé des *Sentences* restait encore assez imprécis. On y enseignait, tout d'abord, que l'union parfaite à la fin ultime n'est l'effet d'aucun sacrement, mais que tous y préparent, et de plus près l'extrême-onction : « Hæc conjunctio non efficitur per aliquod sacramentum, sed sacramenta ad eam disponunt, et inter omnia vicinius extrema unctio [30]. » En quoi consiste plus exactement cette préparation spéciale à laquelle est ordonné ce sacrement ? Saint Thomas se contentait de répondre par des formules plutôt générales et parfois volontairement indéterminées : « Hoc

[30] Dist. 2, q. 1, a. 3, ad 4um.

sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit[31] », « est directivum et præparatorium in gloriam[32] », « ad gloriam resurrectionis [...] immediatum et proximum præparatorium[33] », « quædam delibutio præparans in gloriam resurrectionis[34] », « ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam[35] », « habet pro principali effectu illam sospitatem quæ exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria[36] », et par lui « homo præparatur quodammodo ad futuram gloriam[37] ».

Ces formules, le *Contra Gentiles*, on l'a vu, vient les éclairer et les préciser notablement. La préparation immédiate à la gloire, c'est l'enlèvement de tout ce qui, faute ou peine, peut empêcher l'âme d'entrer immédiatement dans la vision bienheureuse. Et puisque le chrétien ne saurait par lui-même se purifier pleinement de tous ses péchés et de toutes leurs suites, ce sacrement de l'onction a été salutairement institué pour lui venir en aide dans cette œuvre de purification, afin que « nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore possit eam a perceptione gloriæ impedire », « ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet[38] ».

Faut-il comprendre que ce sacrement, reçu dans les conditions voulues, confère de lui-même à l'âme cette parfaite purification qui lui permette d'être admise, dès l'instant de la mort, dans l'éternité bienheureuse ? On sait comment Kern et les autres partisans de cette opinion se réfèrent particulièrement à ce texte de saint Thomas pour appuyer leur doctrine[39]. Et il faut bien reconnaître que c'est là, à première vue, ce que ce chapitre semblerait enseigner. L'Aquinate nous y dit bien que c'est *par ce sacrement* que le Christ vient en aide, pour achever la purification nécessaire, au mourant qui n'a pas encore parfaitement effacé de son âme les restes de ses péchés : « salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur, et a

31 Dist. 23, q. 1, a. 1, q^{a} 1, ad 2um.
32 Dist. 2, q. 1, a. 2.
33 Dist. 2, q. 1, a. 4, q^{a} 4.
34 Dist. 2, q. 1, a. 2.
35 Dist. 23, q. 2, a. 2, q^{a} 2.
36 *Ibid.*, ad 2um.
37 Dist. 2, q. 1, a. 2.
38 *Contra Gentiles*, IV, c. 73.
39 Voir un bon exposé de cette controverse dans E. Doronzo, o.m.i., *De Extrema Unctione*, Milwaukee, Bruce, 1955, t. II, p. 147-192.

reatu pœnæ temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat... » etc. De même pour la rémission des péchés oubliés ou inconnus : « a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari... » Aussi bien ce sacrement est-il « ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis ».

C'est donc par l'extrême-onction que l'âme est parfaitement guérie. Pourtant, cette assertion globale peut demander certaines précisions, surtout quand on la rapproche d'autres passages du saint docteur. En effet, même si le sacrement joue un rôle important dans cette purification finale, il ne semble pas que celle-ci soit, sous tous rapports, son effet propre et direct. Au commentaire sur les *Sentences,* saint Thomas assigne à l'extrême-onction, outre la guérison corporelle éventuelle, un effet spirituel spécial : guérir des suites du péché. Et l'on sait dans quel sens il entend ces suites du péché : « illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ vel gloriæ [40]. » Ces « reliquiæ peccati », y est-il précisé, ne sont pas les inclinations physiques à l'acte mauvais, habitus imparfaits engendrés par la position de cet acte, mais bien « quædam spiritualis debilitas in ipsa mente existens : qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccata [41] ».

Cette langueur spirituelle, conséquence des péchés commis, l'extrême-onction en guérit donc directement, en redonnant à l'âme force et vigueur. Quant à la rémission des péchés eux-mêmes *quoad culpam,* quand il s'en trouve, le sacrement peut avoir vertu pour l'effectuer, mais « ex consequenti », pour autant qu'il donne la grâce sanctifiante et que celle-ci est incompatible avec le péché :

> Sed quia hoc robur gratia facit, quæ secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale quoad culpam, tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de eucharistia et de confirmatione supra dictum est [42].

Et saint Thomas ajoute, dans la réponse à une objection, que cette rémission des fautes, même quand on l'attribue spécialement à

[40] Dist. 23, q. 1, a. 2, q^{a} 1.
[41] *Ibid.*, ad 2um.
[42] *Ibid.*, corpus.

l'extrême-onction, reste quand même, en définitive, l'effet du sacrement de pénitence [43].

Enfin, toujours d'après le commentaire sur les *Sentences*, ce n'est qu'indirectement, improprement, que l'on peut attribuer à l'extrême-onction la rémission ou la diminution de la peine temporelle due pour les péchés. On peut dire, en effet, que ce sacrement diminue la peine temporelle, en ce sens qu'il rend l'âme plus forte pour la porter : « Similiter etiam et reatum pœnæ temporalis diminuit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem pœnam levius portat fortis quam debilis [44]. »

Ces textes, croyons-nous, peuvent nous aider à mieux saisir le sens véritable des affirmations du *Contra Gentiles*. L'extrême-onction, d'elle-même et directement, guérit l'âme de sa langueur spirituelle. Que l'on puisse, par surcroît, lui attribuer la rémission des péchés véniels et celle de la peine temporelle, c'est pour autant, croyons-nous, que l'âme ainsi guérie et revigorée est rendue capable de poser les actes de charité, de pénitence, d'acceptation de la mort, etc., qui lui obtiennent ces effets, et qui les lui obtiennent dans la mesure de la ferveur de ces actes. Le *Contra Gentiles*, dans son exposé rapide, peut, pour faire bref, attribuer ces effets de purification à l'extrême-onction, puisque l'âme n'aurait pas été capable de se purifier pleinement sans le secours du sacrement : par suite de ses fautes passées, pas suffisamment réparées, elle n'avait pas « perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ vel gloriæ ». D'ailleurs, le *Contra Gentiles*, dans ce chapitre, cherche moins à déterminer la part exacte du sacrement dans la préparation à la mort, qu'à découvrir pourquoi ce sacrement a été institué, et pour ceci, il lui suffit de recourir, sans plus de précisions, à la condition spirituelle du mourant : celui-ci ne peut entrer immédiatement dans la gloire sans être purifié de toutes ses fautes et de toutes leurs suites, et son âme spirituellement affaiblie est incapable de consommer cette purification sans l'aide spéciale d'un nouveau sacrement.

Cette interprétation, ajoutons-le après bien d'autres, semble bien confirmée par la doctrine de saint Thomas à la fin de sa carrière, dans son traité de la *Somme théologique* sur le sacrement de pénitence. Le

[43] *Ibid.*, ad 1um et ad 2um.
[44] *Ibid.*, ad 2um.

péché véniel, y est-il enseigné, est remis par tout acte « procedens ex gratia quo homo detestetur peccatum vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum ». Ainsi donc, il peut être effacé « per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novæ legis », pour autant que ces sacrements produisent la grâce et que celle-ci ne peut être reçue par un adulte sans un acte de charité. De même, tous les actes de détestation du péché et tous les actes de révérence envers Dieu et les choses divines, concourent à la rémission de ces péchés. Toutefois, « non per quodlibet prædictorum [i.e. de tous ces moyens énumérés, y compris la réception de l'extrême-onction] semper tollitur totus reatus pœnæ. [...] Sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum motum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur quandoque magis, quandoque minus [45]. »

Insérée entre ces deux ouvrages du début et de la fin de l'enseignement du Docteur angélique, sa doctrine du *Contra Gentiles* nous semble donc devoir s'interpréter selon la doctrine concordante des *Sentences* et de la *Somme*. Ainsi donc, pour saint Thomas, le sacrement de l'onction n'a pas pour effet de remettre directement le péché véniel ni la peine temporelle. Il y concourt indirectement, bien que très efficacement, pour autant qu'il rend l'âme capable de se purifier par des actes plus fervents de charité et de pénitence (et tout particulièrement, ajouterons-nous, dans le cas d'un mourant, par l'acceptation amoureuse de sa mort elle-même en châtiment divinement décrété pour ses péchés). La cause immédiate de la rémission de ces fautes et de cette peine sera donc ces actes mêmes du chrétien; et la mesure de la rémission dépendra de la ferveur de ces actes : « quandoque magis, quandoque minus ». Et c'est en ce sens que l'on peut voir dans l'extrême-onction, replacée dans tout le contexte des actes qu'elle rend possible, et unie à ces actes, le dernier et suprême remède, l'achèvement de la pénitence, la pleine purification de l'âme pour l'heureuse entrée dans l'au-delà.

III. — LES ÉCRITS POSTÉRIEURS.

Saint Thomas a-t-il gardé jusqu'à la fin de sa vie sa conception de l'onction des malades comme sacrement des mourants et préparation

[45] III^{a}, q. 87, a. 3, corpus et ad 3um.

à l'entrée dans la gloire ? Nous pourrions répondre avec plus de précision et d'assurance s'il avait pu terminer la troisième partie de sa *Somme théologique*. Mais puisque le traité de l'extrême-onction y fait défaut, il faut nous contenter de chercher la réponse dans les rares textes postérieurs au *Contra Gentiles* qui nous livrent, ou qui reflètent, sa pensée sur ce sujet. La liste en est très courte : les aperçus sur ce sacrement dans le traité des sacrements « in communi », dans la *Somme théologique*; un très bref exposé de l'extrême-onction dans l'opuscule *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis*; un autre, plus bref encore, dans l'opuscule *In Symbolum Apostolorum expositio*; enfin, une référence dans la I^a^-II^æ^ et une autre dans l'opuscule *De forma absolutionis pœnitentiæ sacramentalis* [46].

Une première constatation qui se dégage de l'étude de ces quelques textes, c'est que l'appellation de « sacrement des mourants », « sacramentum exeuntium », en est complètement absente. De plus, nous ne retrouvons qu'une seule fois, pendant toute cette période, l'affirmation que l'extrême-onction doit être réservée à ceux qui sont en danger de mort: et c'est dans le *De articulis fidei*, un écrit peut-être contemporain, ou du moins assez rapproché, de notre chapitre du *Contra Gentiles*.

Il peut paraître particulièrement significatif que saint Thomas ait délaissé la classification des sacrements dont il faisait pourtant si volontiers usage dans le commentaire sur les *Sentences* : sacrements *intrantium, progredientium, exeuntium* [47]. Mais ne nous hâtons pas d'en conclure qu'il aurait cessé de considérer le sacrement de l'onction comme réservé aux mourants : bien d'autres insuffisances de cette classification ont pu l'amener à la délaisser. Et nous le croyons d'autant plus qu'il la passe déjà sous silence dans le *Contra Gentiles* [48], sans rien y rabattre pour autant, on l'a déjà vu, de sa conception de sacrement des mourants.

[46] Nous laissons de côté naturellement, les textes relatifs à ce sacrement dans le commentaire *In Septem Epistolas canonicas* et dans l'opuscule *De Officio sacerdotis*, puisque ces deux ouvrages ne sont pas de saint Thomas.

[47] Voir, par exemple, dans l'opuscule *De articulis fidei*, et surtout dans la *Somme théologique*, III^a^, q. 65, a. 1, 2, 3, où réapparaissent toutes les classifications du commentaire sur les *Sentences*, à l'exception de celle-là.

[48] Cf. *Contra Gentiles*, IV, c. 58 : l'extrême-onction y est jointe à la pénitence comme sacrement de la guérison spirituelle, « quæ fit vel in anima tantum per pœnitentiæ sacramentum; vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem ».

Le *De forma absolutionis* nous fournit un autre indice qu'il faut au moins relever. Cet opuscule veut réfuter l'affirmation d'un dominicain qui prônait une formule déprécative pour l'absolution sacramentelle, et qui invoquait entre autres arguments, le cas de la forme de l'extrême-onction. Pour lui répondre, saint Thomas maintient que l'extrême-onction est le seul sacrement dont la forme soit de mode déprécatif. D'où lui vient cette singularité ? La question s'était posée, on s'en souvient, dans le commentaire sur les *Sentences* [49]. Là comme ici, la première réponse était l'autorité de l'Écriture : saint Jacques nous dit que c'est l'« oratio fidei », donc une « prière », de mode déprécatif, qui sauve le malade. Mais de ce fait particulier, poursuivait le commentaire sur les *Sentences*, « multiplex ratio assignatur ». Et il énumérait, rappelons-le, trois raisons : tout d'abord, la condition du malade, privé de ses forces, et qui a donc besoin d'être aidé par les prières; puis le fait que le sacrement est donné aux mourants, « qui jam desinunt de foro Ecclesiæ esse, et in solius Dei manu requiescunt; unde et ei per orationem committuntur »; enfin, le fait que dans ce sacrement, l'action corporelle qui est signe de grâce n'est pas assurée d'atteindre son effet corporel, la guérison physique du malade. C'est ce dernier fait qui est retenu comme seule raison explicative dans le *De forma absolutionis*, tandis que les deux premières disparaissent [50]; et pourtant, elles auraient fourni à saint Thomas des arguments faciles pour prouver à son adversaire que le cas de la forme de l'extrême-onction est bien différent de l'absolution sacramentelle. Pourquoi n'y recourt-il pas ? Serait-ce qu'il ne croit plus, ou qu'il n'est plus aussi certain, que l'extrême-onction est le sacrement des mourants ? Ici encore, le seul silence ne fournirait pas un argument bien convaincant, puisque aussi bien l'auteur pouvait juger que la seule dernière raison suffisait à son propos, et que son opuscule n'avait pas à traiter à fond la question de la forme du sacrement de l'onction.

Mais surtout, si saint Thomas ne parle plus de « sacrement des mourants », il n'en continue pas moins d'attribuer à ce sacrement la préparation immédiate à l'entrée dans la gloire. Et là-dessus les témoignages ne manquent pas. Le *De articulis fidei*, il est vrai, ne

[49] Dist. 23, q. 1, a. 4, q^a 2.
[50] *De forma absolutionis*, cap. 1. — Voir *S. Thomæ Aquinatis Opuscula theologica*, ed. Marietti, 1954, vol. I, p. 174, n°s 678 et 679; p. 176, n° 684.

mentionne pas cet effet et se contente d'affirmer plus généralement : « Effectus autem hujus sacramenti est sanatio mentis et corporis [51]. » Mais la *Somme théologique* reprend sans hésiter la doctrine du commentaire sur les *Sentences* pour expliquer pourquoi l'extrême-onction n'a pas de sacrement qui lui corresponde dans la Loi ancienne. Tout d'abord à la *Secunda Secundæ* : ce sacrement « est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto [52] ». Puis de nouveau dans la *Tertia Pars* :

> In sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritus Sancti ad robur; in extrema autem unctione præparatur homo ut recipiat immediate gloriam; quorum neutrum competit veteri testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere [53].

De plus, dans la synthèse de l'organisme sacramentaire, telle que présentée par cette *Tertia Pars*, l'extrême-onction reçoit sa place particulière en fonction de cet effet : préparer l'homme à l'entrée dans la gloire. Ce sacrement « removet peccatorum reliquias, et hominem paratum reddit ad finalem gloriam [54] »; il est ordonné « contra reliquias peccatorum, quæ scilicet non sunt sufficienter per pœnitentiam sublatæ, aut ex negligentia aut ex ignorantia [55] »; et c'est pourquoi il prend la dernière place parmi les sacrements qui ont pour objet la perfection personnelle de l'individu, puisque c'est lui qui approche le plus de la fin ultime [56]. Inutile d'expliquer ces textes, qui s'éclairent de tout ce que nous avons vu dans le commentaire sur les *Sentences* et surtout dans le *Contra Gentiles*.

Citons enfin un dernier passage, d'autant plus intéressant que nous le trouvons dans l'une des dernières œuvres de saint Thomas :

> Quintum sacramentum est extrema unctio. In hac enim vita sunt multa quæ impediunt, propter quæ homo non potest perfecte consequi purgationem a peccatis. Et quia nullus potest intrare vitam æternam nisi sit bene purgatus, necessarium fuit aliud sacramentum quo homo purgaretur a peccatis, et liberaretur ab infirmitate, et præpararetur ad introitum regni cælestis. Et hoc est sacramentum extremæ unctionis. Sed quod

51 *De articulis fidei*, pars altera. — Voir ed. Marietti, *supra cit.*, I, p. 151, n° 24.
52 I^{a}-II^{ae}, q. 102, a. 5, ad 3um.
53 III^{a}, q. 65, a. 1, ad 4um.
54 III^{a}, q. 65, a. 1.
55 *Ibid.*
56 III^{a}, q. 65, a. 2, ad 2um.

non semper curet corporaliter, hoc est quia forte vivere non expedit saluti animæ [57].

Jusque dans les derniers témoignages que nous avons de sa doctrine, saint Thomas continue donc d'affirmer sans ambages que l'extrême-onction a été instituée pour préparer l'homme à entrer dans la gloire. Il est tout naturel d'en conclure, même s'il ne nous le répète pas explicitement, qu'il continue aussi de penser, comme dans ses premiers ouvrages, que ce sacrement, en conséquence, doit être réservé à ceux qui vont bientôt mourir.

CONCLUSION : FONDEMENTS ET VALEUR.

Il est donc facile de constater que l'Aquinate, pendant toute sa carrière doctorale, a cru et enseigné nettement que l'onction des malades est le sacrement des mourants et qu'il a été institué spécialement pour donner à ceux-ci une certaine préparation immédiate à l'entrée dans le royaume des cieux. Mais il est beaucoup plus malaisé de découvrir sur quels fondements notre auteur appuyait ces deux points de doctrine, comme aussi quelle valeur il leur attribuait. C'est pourtant là ce qui nous intéresserait le plus, et que nous examinerons brièvement en terminant.

Tout d'abord, on peut constater que saint Thomas n'invoque aucune *auctoritas*, ni scripturaire, ni patristique, ni de magistère ecclésiastique, à l'appui de ces deux opinions. Le texte classique de l'épitre de saint Jacques, bien connu des théologiens depuis le commentaire de Bède, est sans cesse exploité pour établir la nature sacramentelle de l'extrême-onction, sa matière, sa forme, son ministre, son sujet (i.e. qu'il doit être malade corporellement), ses effets de guérison physique et de rémission des péchés. Mais quand il s'agit de préciser que le malade doit être à la veille de mourir, et que la guérison spirituelle est de telle nature et de telle perfection qu'elle constitue une préparation immédiate à la gloire, on ne trouve plus de recours explicite à l'autorité de l'Apôtre [58], pas plus d'ailleurs qu'à aucune

[57] Opuscule *In Symbolum Apostolorum expositio*, art. 10. Voir *Opuscula theologica*, ed. Marietti, 1954, II, p. 214, n° 993. — Sur la date de cet opuscule, certainement authentique, mais qui est une « reportatio », voir *ibid.*, p. 191 : à la suite de Mandonnet et de Walz, le P. Spiazzi en situe la composition pendant le carême de l'année 1273.

[58] Sans doute trouvons-nous souvent le texte de saint Jacques cité à la fin d'une vue d'ensemble qui inclut cette doctrine de la préparation à la gloire : v.g. III^a, q. 65,

autre autorité. Bien plus, le texte de saint Jacques n'apparaît que comme une objection à la doctrine du sacrement des mourants : ce texte ne parle pas de maladie mortelle, mais de maladie tout court. On se souvient de la réponse : saint Jacques ne précise pas le genre de maladie parce que « quælibet infirmitas augmentata potest mortem inducere [59] ».

Ces deux points de doctrine trouveraient-ils leur fondement dans la liturgie du sacrement, particulièrement dans son rite essentiel ? Saint Thomas enseigne bien que ce sacrement, comme tous les autres, a dû être institué pour un effet principal, et que cet effet, il faut le chercher dans la signification du rite, puisque « sacramentum efficit quod figurat ». Mais tout ce qu'il en tire, c'est la guérison des restes du péché, ainsi que, le cas échéant, la rémission (au moins indirecte) des péchés eux-mêmes [60]. Sans doute la conception de sacrement des mourants et de préparation à la gloire lui fournit-elle une explication de certaines particularités de la matière et de la forme de l'extrême-onction, comme on l'a vu plus haut: onction d'huile, forme déprécative, pas d'onction sur le sommet de la tête, etc.; mais il serait invraisemblable que notre auteur ait vu, dans ces particularités du rite, la preuve de ces deux énoncés doctrinaux : trop d'autres explications, en effet, pourraient s'en présenter pour qu'on puisse en déduire avec certitude ces deux assertions.

Il faut en dire autant de la désignation du sacrement par l'épithète d'« extrême ». Dans le *Contra Gentiles*, on l'a vu, saint Thomas justifie cette appellation par sa doctrine sur le sujet et l'effet principal du sacrement. Dans le commentaire sur les *Sentences*, cette appellation apparaît, il est vrai, comme argument « sed contra » pour établir que le sacrement doit être réservé aux mourants : « Hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit [61]... » Mais le « dicitur ab omnibus » indique bien la portée de cette raison : l'appellation peut servir d'argument

a. 1; *De articulis fidei*, in ed. Marietti, I, p. 148, n° 613; *In Symbolum Apostolorum expositio, ibid.*, p. 214, n° 993. Mais c'est une référence globale à l'ensemble de la doctrine. Par contre, saint Thomas ne s'y réfère pas quand il traite spécialement des deux points précis dont nous parlons.

59 Dist. 23, q. 2, a. 2, q^{a} 2, ad 1um.

60 Dist. 23, q. 1, a. 2, q^{a} 1.

61 Dist. 23, q. 2, a. 2, q^{a} 2, sed contra.

pour autant qu'elle manifeste une opinion commune des théologiens sur ce point.

Plus particulièrement, on le sait, saint Thomas argumente souvent de l'ordination à préparer la gloire pour établir (ou expliquer !) que le sacrement doit être réservé aux mourants : « Hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium [62] »; « ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur propinquare ad finem [63] ». Mais nous trouvons aussi l'argumentation en sens inverse : « Hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur [64]. » Saint Thomas tomberait-il dans le cercle vicieux de prouver l'une par l'autre ces deux affirmations ? Non pas : mais supposant qu'elles sont déjà toutes deux établies par ailleurs, il les éclaire l'une par l'autre, en voyant dans la nature de l'effet l'explication de la condition du sujet, et inversement, dans cette condition, l'indice de la nature de l'effet recherché.

Sur quoi donc, en définitive, repose, aux yeux de saint Thomas la vérité de ces deux affirmations ? Nous croyons, *salvo meliori judicio*, que la seule réponse est la suivante : il les a adoptées et enseignées parce qu'il les trouvait proposées comme des opinions incontestées chez ses contemporains, comme aussi chez ses prédécesseurs du début du XIIIe siècle et d'une bonne partie du XIIe. Que ces doctrines avaient cours, et sans opposition, chez les théologiens du moyen âge, c'est un fait établi, mais dont la preuve historique nous entraînerait beaucoup trop loin. A notre avis, saint Thomas n'a donc fait que les reprendre à son tour, et sur la seule autorité des théologiens qui les avaient élaborées.

Doctrines alors incontestées, soit; mais saint Thomas les tenait-il pour incontestables ? Quel degré de certitude leur attribuait-il ? Là-dessus non plus il ne nous a pas renseignés. Nous ne voyons nulle part qu'il leur applique ce que nous appellerions maintenant une note

62 *Ibid.*, corpus.
63 *Contra Gentiles*, IV, c. 73.
64 Dist. 23, q. 1, a. 1, q^a^ 1, ad 2um.

théologique. Nulle part il ne les présente par un « fides docet », comme des enseignements révélés; ni même comme des conclusions déduites rigoureusement de principes solidement établis. S'est-il jamais appliqué à en sonder la valeur réelle ? S'il l'a fait, il ne nous a laissé aucune trace de cette réflexion critique. Aussi bien croyons-nous, en définitive, que, n'ayant pas le loisir ou les moyens d'en vérifier lui-même le bien-fondé, il les a accueillies et jugées comme elles se présentaient de son temps: comme des opinions couramment enseignées sans opposition par les théologiens, et pour autant acceptables et utilisables en théologie, mais toujours à titre d'opinions, et donc susceptibles d'être un jour réformées ou même abandonnées, si des raisons sérieuses viennent les mettre en doute ou même en prouver la fausseté.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne

Chez Avicenne comme chez Aristote, la métaphysique est l'étude de l'être en tant qu'être. L'idée de l'être, fruit des premières observations de l'intelligence, se dédouble, dès le point de départ de la métaphysique, en être nécessaire et être possible [1]. Avicenne définit le nécessaire : l'être dont la non-existence implique une contradiction. Par opposition, l'être possible est celui que l'on peut supposer existant ou inexistant sans contradiction [2].

L'Être nécessaire, qui est l'Être premier, absolu et transcendant par rapport à l'univers, revendique pour lui-même d'une façon exclusive deux caractères essentiels : le premier, c'est la négation de toute dépendance, car il ne peut en aucune manière être le causé d'un autre être; s'il y avait en lui une dépendance quelconque de son être à l'égard d'un autre, il pourrait sous ce rapport ne pas être et il ne serait plus l'Être nécessaire. Il se caractérise, en outre, par une absolue simplicité qui refuse toute multiplicité et toute composition de parties. Cette seconde propriété découle de ce qu'en lui l'essence est l'existence elle-même.

Toute créature, au contraire, parce que l'existence n'est pas incluse dans son essence, est possible en elle-même par rapport à l'existence et ne possède, de par son essence, aucune nécessité d'être. Cette possibilité est une propriété essentielle de la créature, elle lui appartient sans aucune condition et antérieurement à tout concours d'une cause extrinsèque. Le possible n'a pas par lui-même l'existence, il peut exister mais n'existera jamais s'il n'est produit par une cause et, pour Avicenne, cette réalisation est nécessaire. Le possible, une fois posé dans l'existence, devient nécessaire par autrui.

[1] « Les idées d'être, de chose, de nécessaire, s'esquissent dans l'âme en tout premier lieu » (*Shifá*, II, 291, cité par A.-M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne*, p. 22).

[2] « Necesse-esse est ens quod si ponatur non esse implicat contradictionem. Possibile vero esse est illud quod sive ponatur esse sive non esse, non inde oritur repugnantia. Necesse-esse est cujus esse est necessarium. Possibile vero esse est illud quod nullam necessitatem secumfert ex ulla parte, scilicet nec in suo esse, nec in suo non-esse » (Avicennæ, *Metaphysices Compendium*, éd. Carame, p. 66).

L'être créé aura donc comme caractères essentiels d'abord d'*être possible* en lui-même par rapport à l'existence, puis d'*être causé*, c'est-à-dire posé dans l'existence par un autre, aussi d'être *nécessaire par autrui*, parce que cette réalisation par sa cause est nécessaire. Voilà pour Ibn Sinâ des termes équivalents et convertibles : possible, être causé et nécessaire par autrui. Tout possible de soi est donc nécessaire par autrui et tout nécessaire par autrui est essentiellement possible en lui-même.

Avicenne va s'efforcer de prouver la convertibilité de ces deux propositions. Il établit d'abord que tout nécessaire par autrui est possible de soi en affirmant que la nécessité que l'on attribue à l'être possible ne peut reposer sur son essence, mais seulement sur un rapport à un principe extrinsèque. Il distingue trois modes d'être pouvant convenir à l'essence de l'être nécessaire par autrui : la nécessité, la possibilité et l'impossibilité, et il procède par exclusion. L'essence de l'être nécessaire par autrui ne peut exiger un mode de nécessité *per se* qui est un caractère propre à l'Être nécessaire; il refuse également un mode d'être impossible qui répugne à l'existence, il ne lui reste donc qu'un mode d'être possible. Tout nécessaire par autrui est donc possible de soi [3]. Il établit ensuite que tout possible de soi est nécessaire par autrui en argumentant que, du fait que le possible est en acte, l'existence doit lui convenir d'une façon nécessaire [4]. Cette argumentation repose sur une confusion entre l'ordre logique et l'ordre ontologique qui l'amène à ne pas distinguer la possibilité logique de l'essence considérée dans ses notes universelles de la puissance réelle qu'est l'essence singulière. Cette confusion qui lui fait identifier *être possible* et *être en puissance* lui fait également identifier *être nécessaire* et *être en acte*. Tout être en acte est nécessaire et il est nécessaire parce qu'il est en acte [5]. Du fait de l'existence, il conclut à la modalité

[3] Avicennæ, *Metaphyces Compendium*, p. 68-69.

[4] Id., *ibid.*, p. 69-70.

[5] « [Avicenne] bloque sous le terme « possible » les deux sens d'opposition à « nécessaire » et d'opposition à « être en acte »; passant de l'un à l'autre le raisonnement est faussé. Ce qui reçoit l'existence, ou mise en acte, c'est le possible au sens d'être en puissance; il est clair que pour lui l'existence se distingue de la non-existence, exactement comme l'acte se distingue de la puissance. Le contraire est inconcevable. Mais « possible » au sens d'opposé à « nécessaire » exprime un caractère dérivé de l'essence. Etre en puissance ou en acte sont deux modes de cette essence possible, puisque le possible en soi, dit partout Ibn Sinâ, ne sera jamais nécessaire par essence; c'est la distinction même qu'il pose entre l'être créé et l'être incréé. Ainsi telle essence

nécessaire de cette existence sans envisager un mode contingent d'exister. Tout ce qui existe est nécessaire, soit *per se*, soit *per aliud*; il n'y a pas de place pour la contingence dans cette division de l'être.

Comment Avicenne peut-il maintenir cette identité du possible de soi et du nécessaire par autrui sans contradiction à l'intérieur de son système ? Cela ne peut s'expliquer que dans le cadre d'un système déterministe où la création se fait selon un processus absolument nécessaire. A ce sujet, retenons l'interprétation que nous donne Mlle A.-M. Goichon de la pensée d'Avicenne :

> Le possible en soi reste possible en soi; l'acte qui le fait exister est extrinsèquement nécessaire. Le possible réalisé reste possible par nature mais il est dans l'état de réalisation nécessaire. Cette nécessité ne peut en vérité être établie que par le système de l'émanation rendant nécessaire tout l'ordre du monde. Mais, déjà persuadé de cette nécessité, Ibn Sinâ a essayé de l'établir logiquement, à partir de l'idée de possible existant, et il n'y a pas réussi [6].

Si Avicenne englobe sous la seule dénomination de possibles et nécessaires par autrui les êtres incorruptibles comme les êtres corruptibles, il se rend bien compte que les uns ont une nature bien différente des autres. C'est pourquoi il distingue deux grandes catégories de possibles : les possibles qui commencent d'être dans le temps et les possibles éternels, ou encore, sous l'aspect de leur nécessité, les nécessaires par autrui à un certain moment et les nécessaires par autrui toujours [7].

L'être possible qui commence d'être suppose une possibilité préexistante dans un sujet préexistant, la matière. Cette catégorie comprend toutes les substances composées, appelées « êtres sublunaires ». Seuls ces êtres peuvent avoir un commencement et une fin [8].

possible en soi, recevant l'existence, passe de la puissance à l'acte, mais reste telle essence avec les caractères consécutifs à son essence, dont l'un est d'être possible en soi. De sorte qu'elle reçoit l'acte de l'existence en tant qu'elle était en puissance, et cette disposition ne reste pas ce qu'elle était. Mais les dispositions qui tiennent à l'essence, y compris d'être possible en soi, ne subissent pas de changement » (A.-M. Goichon, *Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sinâ*, p. 164).

6 A.-M. Goichon, *op. cit.*, p. 164.

7 « Nous disons que la compréhension de son état d'être qui n'est pas nécessaire par soi, mais par un autre, n'empêche pas qu'elle [la créature] appartienne à l'une des deux classes, la première celle du nécessaire par autrui toujours et la seconde celle du nécessaire par autrui à un certain moment. Ces deux catégories reçoivent comme prédicat « nécessaire par autrui »; et des deux, on nie qu'ils soient l'être nécessaire par soi, du point de vue de la compréhension, ou bien parce que quelque chose d'extérieur s'y oppose » (Avicenne, *Livre des Directives et Remarques*, p. 376-377).

8 Sur ce point, voir M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas d'Aquin*, p. 153.

Composés de matière et de forme soumis à la génération et à la corruption, c'est dans la matière qu'ils trouvent le principe de leur mutabilité substantielle. Ces êtres, cependant, n'en sont pas moins pris par le déterminisme universel et leur commencement comme leur fin dépendent des grandes lois qu'impose ce déterminisme.

Les substances immatérielles forment la deuxième catégorie des êtres possibles, celle des possibles éternels. En ces substances, la possibilité est un élément de leur essence même et elle introduit dans l'essence une composition. Faisons nôtre ici l'explication de M. D. Roland-Gosselin :

> En ces substances, la possibilité est un élément de leur essence même, et qui introduit dans l'essence une dualité. Par là même qu'elles sont possibles, ces essences ne sont pas simples. Mais la nature même de cette possibilité, on ne peut la considérer que dans ces essences déjà existantes, puisqu'elles n'ont pas commencé d'être dans le temps. Supposons par conséquent l'existence de l'une de ces substances. Il y a quelque chose en elle qui est d'elle-même (à savoir sa nature) et quelque chose en elle qui n'est pas d'elle-même, mais qui lui vient de l'être nécessaire (à savoir l'*esse*). En conséquence, à ce qui est d'elle est annexée une privation, une puissance, une possibilité, par rapport à l'*esse* qu'elle tient d'autrui. Or cette privation, qui est en son essence même, et l'un de ses éléments, est logiquement antérieure à son existence [9].

Ces substances immatérielles ne sont donc pas simples. A leur essence s'ajoute un second élément, une possibilité par rapport à l'existence qui est logiquement antérieure à l'existence elle-même. Cette possibilité est une réceptivité qui peut accueillir l'être, mais qui elle-même n'est pas de l'être et semble plutôt ordonnée au non-être. Certes, ces substances ne commencent pas d'être dans le temps, mais en raison de cette potentialité qui se trouve en elles, nous pouvons dire que logiquement elles sont après n'avoir pas été, qu'elles commencent d'exister, mais d'un « commencement éternel [10] ». Dans un texte du *Livre des Directives et des Remarques*, Avicenne explique lui-même ce point capital de sa doctrine :

> Tu sais ensuite que l'état qui appartient à la chose par rapport à son essence, dégagé de toute autre considération, précède un état qu'elle doit à autrui, d'une antériorité d'essence. Et tout être existant par un autre mériterait le non-être s'il était isolé. Ou plutôt il ne possède l'existence

[9] M.-D. Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 154.

[10] Voir A.-M. Goichon, *Distinction de l'Essence et de l'Existence*, p. 249; Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 42.

qu'en la tenant d'autrui. Il n'avait donc pas d'être avant d'avoir de l'être; c'est cela le commencement essentiel [11].

Pour comprendre dans son contexte cette conception du nécessaire et du possible, il n'est pas inutile de remonter aux sources de la pensée d'Avicenne. Sa philosophie apparaît comme un effort de synthèse de deux courants de pensée grecque, l'aristotélisme et le néoplatonisme — effort qui se réalise à l'intérieur d'une théologie musulmane qui respecte la transcendance d'un Dieu créateur.

Chez Avicenne, l'*Un* de Plotin a bien cédé la place devant l'Être nécessaire d'Aristote mais, selon M. Gardet, cette conception de l'être nécessaire et de l'être possible n'est pas la véritable base du système. « Il faut bien reconnaître qu'elle y apparaît plutôt comme un correctif, un effort de redressement, et tout de suite dévié. [...] Toute la pente de la cosmogonie avicennienne va au contraire, dans l'ordre de l'existence, vers un monisme émanatiste forcément déterministe et qui serait comme le dernier mot du système [12]. » Ce jugement est exact, car c'est bien la notion du nécessaire qui devra évoluer pour se conformer à l'émanatisme plotinien.

Ayant mis le *Necesse esse* d'Aristote à la place de l'*Un* de Plotin, Avicenne est préoccupé principalement d'expliquer le passage de l'*Un* au multiple, du Nécessaire au possible, par la théorie de l'émanation. Le problème se pose dès la première créature qui, étant possible, doit par le fait même être multiple. L'Être nécessaire, qui est absolument un, ne peut produire que l'unité : *ex uno non fit nisi unum* [13]. Il trouvera cette multiplicité dont il a besoin dans la possibilité qui s'ajoute à l'essence de tout être possible, possibilité qui lui appartient indépendamment de toute cause : l'effet immédiat de l'Être premier sera une essence parfaitement une en autant qu'elle procède de lui, elle deviendra multiple en raison de la possibilité qui s'ajoute à elle et introduit en elle une dualité [14]. Une fois résolu le problème du

11 AVICENNE, *Livre des Directives et des Remarques*, p. 383-384.

12 L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, dans *Rev. thom.*, 45 (1939), p. 562.

13 « Mais si nous essayons de préciser les éléments de base de sa pensée, nous rencontrons aussitôt le problème très classique et très grec du passage de l'Un au multiple, et la théorie du « fayd » (émanation, écoulement). Et théorie qui repose toute sur l'adage : *ex uno non fit nisi unum* » (L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, p. 48).

14 M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, p. 155.

premier causé, Avicenne expliquera par son intermédiaire la procession des Intelligences et de l'univers sensible. Sous le couvert de mots aristotéliciens, Avicenne suit de près les thèses plotiniennes : l'*Un* au sommet de la réalité, la procession de la première Intelligence, la procession médiate des autres hypostases, puis du monde sensible. La participation à l'être, chez Avicenne, se présente ainsi comme « l'actualisation successive d'une série d'êtres dont chacun, possible en soi, devient nécessaire en vertu de sa cause, qui l'est elle-même en vertu de la sienne, tous l'étant ensemble en vertu du seul *Necesse esse,* qui est Dieu [15] ». Cette émanation des intelligences et de l'univers sensible, parce qu'elle se fait d'une manière nécessaire, épuise toute la possibilité d'émanation de l'Être nécessaire. Il en résulte que, chez Avicenne comme chez Plotin, tous les effets possibles sont réalisés et que le réel est parfaitement identique au possible. Le père G. Smith a noté avec justesse qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre l'être possible et l'être actuel chez Avicenne; tout être possible a été, est ou sera [16].

Dans cet univers où tout évolue selon les lois d'un strict déterminisme, il semble superflu de se demander maintenant s'il y a de la place pour l'être contingent. D'ailleurs, ce déterminisme auquel Avicenne est parvenu, il est dans la ligne des deux sources dont il s'est inspiré et il le tient tout autant d'Aristote que de Plotin. Pourtant, M. Louis Gardet affirme qu'« en dépit de son déterminisme existentiel, Ibn Sinâ a un sens réel, bien qu'incomplet de la contingence du créé [17] », et il soutient également que cette contingence joue dans le système d'Avicenne un rôle capital, car c'est elle qui vient le garantir contre le panthéisme.

Selon M. Gardet, cette contingence comporte des restrictions. Après avoir distingué l'ordre de l'existence et l'ordre de l'essence, M. Gardet pose dans l'ordre de l'essence une contingence qui ne contredit pas la nécessité qui règne dans l'ordre de l'existence. Cette contingence admise dans l'ordre de l'essence et qui, pour cette raison, sera dite « contingence essentielle », trouve son explication dans la pure réceptivité de la matière première ou dans la potentialité inhérente à

[15] E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 354.
[16] G. Smith, *Avicenna and the Possibles*, dans *The New Scholasticism*, 17 (1943), p. 340-341.
[17] L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 47.

l'essence de tout possible. Le dualisme, la composition d'essence et de possibilité dont nous avons parlé à propos de la nature même du possible, est la racine de cette contingence : par le fait qu'il n'est pas l'Être nécessaire, que son existence n'est pas identique à son essence, tout possible est en lui-même tourné vers le néant. « Dans le système avicennien et par suite d'une évidente influence néoplatonicienne, tout possible a, dans son essence même, par cela seul qu'il n'est pas l'Être nécessaire, une non-postulation à l'être qui devient comme une orientation vers le non-être [18]. »

M. Gardet définit bien la nature de cette contingence qu'il veut mettre au sein de l'être possible lorsqu'il dit qu'Avicenne a le sentiment de l'« exister par un autre » de tout ce qui n'est pas l'unique Être nécessaire [19]. Cette contingence est pour la créature le simple fait d'être causée, le fait d'être essentiellement dépendante à l'égard de l'Être nécessaire, conséquence du fait qu'elle n'est que possible en elle-même. Il est important de préciser quelle signification bien particulière prend ici la notion de contingence. Elle n'implique pas que la créature soit soumise à l'altération ou à la corruption, elle n'exige pas de principe réel de mutabilité substantielle qui lui permette d'avoir un commencement et une fin temporels. Que les êtres matériels aient un commencement et une fin, c'est purement accidentel à cette notion de contingence; ce qui est envisagé, c'est la dépendance essentielle, c'est l'« *exister par autrui* ». Et de ce point de vue, la possibilité métaphysique des êtres composés de matière et de forme est du même ordre et du même degré que celle des êtres créés éternels [20].

Cette interprétation d'Avicenne par M. Gardet est-elle légitime ? Avant de répondre à cette question, il est important de noter qu'Avicenne a fait sien le vocabulaire d'Aristote sur la nécessité sans retenir pourtant les termes exprimant la contingence. Les mots *contingent* et *contingence* n'ont pas de correspondants dans la langue philosophique

[18] L. Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne...*, p. 549; voir aussi A.-M. Goichon, *Distinction de l'essence et de l'existence*, p. 144.

[19] « Que le monde soit causé, Ibn Sinâ le démontre avec une rigueur et une précision d'arguments qui, légèrement corrigés en certains points, seront repris par le moyen âge latin. Dans l'ordre de l'essence, il a le sentiment de la contingence, de l'« exister par un autre », de tout ce qui n'est pas l'unique Etre nécessaire » (L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 41).

[20] L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 46.

d'Avicenne [21]; l'opposition à la nécessité est toujours exprimée, chez lui, par les mots *possible* et *possibilité*. Serait-ce que l'évolution qu'Avicenne a fait subir à la notion du nécessaire en l'intégrant dans son système ne lui permettrait plus de retenir une notion de contingence ?

Nous avons noté que la synthèse philosophique d'Avicenne apparaît comme un effort de conciliation de la théorie du nécessaire d'Aristote avec le néoplatonisme et la théologie musulmane d'un Dieu transcendant et créateur du monde. Dans ce contexte de pensée assez différent de celui d'Aristote, Avicenne pose le problème de la participation des êtres possibles à l'Être nécessaire premier, problème qu'Aristote n'avait pas soupçonné. C'est sur ce plan de la participation à l'être qu'Avicenne pose la distinction du nécessaire et du possible. L'Être nécessaire est caractérisé par l'identité de son essence et de son existence; en lui, nécessité signifie négation de dépendance dans son être. Corrélativement, la possibilité signifie la dépendance essentielle, qui est la condition de toute créature, parce qu'en elle l'existence est en dehors de l'essence. Nécessaire est donc synonyme d'Être incausé et possible synonyme d'être causé [22].

Chez Aristote, c'est sous l'angle du mouvement qu'il faut se placer pour distinguer le nécessaire et le contingent [23] : Aristote ne se pose pas le problème de la participation à l'être et de la dépendance des êtres en participation, il ne cherche dans le premier Moteur qu'une cause du mouvement. En conséquence, nécessité signifie, chez lui, absence de mouvement, de mutabilité substantielle; contingence signifie mutabilité, possibilité de changement qui est la condition propre de l'être matériel. Cette division du nécessaire et du contingent correspond exactement à celle de l'incorruptible et du corruptible.

Il y a donc évolution d'Aristote à Avicenne : la nécessité, qui était négation de mouvement, est devenue négation de dépendance et la contingence, qui était mutabilité de l'être matériel, prend le nom de possibilité et devient dépendance essentielle de tout être en participa-

21 Dans A.-M. Goichon, *Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sinâ*, il n'y a pas de mot qui se traduise directement par *contingent* ou *contingence*.

22 E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 354.

23 Nous référons ici à un article que nous avons publié, dans la livraison précédente de cette Revue, sous le titre : *La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès*, janvier-mars 1960, p. 21*-36*.

tion. C'est ce caractère de dépendance essentielle que M. Gardet propose d'appeler « *contingence essentielle* ». Bien que le terme lui-même soit absent du répertoire d'Avicenne, M. Gardet ne trahit pas la pensée de son auteur car, en le transposant du système d'Aristote dans celui d'Avicenne, il a fait subir à ce terme une évolution corrélative à celle qu'avait déjà subie la notion de nécessité elle-même.

Nous laisserions échapper un aspect important de la doctrine d'Avicenne si nous omettions de considérer la structure logique de son système. Sans doute sa conception du nécessaire et du possible a sur celle d'Aristote l'avantage de donner une solution au problème de la participation à l'être, mais de quelle façon le fait-elle ? Le néoplatonisme auquel Avicenne a puisé si largement ne l'engage-t-il pas à un retour à la philosophie des Idées ?

La procession des Intelligences et des Sphères peut bien essayer de donner le change en teintant son système d'un certain réalisme, au fond, c'est la logique qui commande tout le processus des émanations. Le moyen âge rejettera les intermédiaires entre Dieu et le monde dans la création et tout le processus des émanations, mais il gardera les schèmes logiques sous-jacents à cette explication de la participation à l'être.

Il n'y a pas de doute que la logique ne joue dans le système d'Avicenne un rôle de première importance. Le critère même de la distinction de l'être nécessaire et de l'être possible est un critère logique, c'est le principe de contradiction : l'être nécessaire est celui dont la non-existence implique une contradiction, l'être possible est celui qui peut être ou ne pas être sans contradiction, ce qui est impossible est ce qui ne peut être en aucune façon, parce que son existence implique une contradiction. La nécessité et l'impossibilité, voilà donc les deux limites extrêmes de la possibilité; au nom même du principe de contradiction, l'être possible ne peut être nécessaire par nature comme il ne peut être impossible. A l'intérieur de ces deux limites extrêmes imposées par la logique de l'être, se situe la possibilité d'être qui englobe tout le créé, tout l'être par participation.

A l'intérieur de la catégorie des êtres possibles, l'explication se continue suivant la même perspective logique. Partant d'une considération logique de l'être créé, Avicenne voit que deux choses ne sont

point comprises dans son essence et s'ajoutent ainsi à elle : la première, c'est la possibilité ou le sujet dans lequel l'essence est reçue, limitée et particularisée; la seconde, c'est l'existence qui est communiquée par l'Être nécessaire. En conséquence, deux rapports fondamentaux s'ajoutent à l'essence de l'être créé pour en faire un composé : l'un intrinsèque, celui de l'essence (logique) avec le sujet qui en est le réceptacle; l'autre extrinsèque, celui de l'essence avec la cause qui lui donne l'existence.

Pour bien comprendre la composition interne de l'être créé, deux notions sont à préciser, celle d'*essence* et celle de *possibilité*. Il semble bien que l'essence dont il est question ici n'a pas précisément le sens de *nature*, mais qu'elle a plutôt une valeur transcendentale, celle de perfection commune d'être. De même la possibilité qui s'ajoute à l'essence à la façon d'un réceptacle de cette essence, ne signifie pas un sujet concret individuel, mais une notion commune de sujet.

Dans ces deux notions communes d'essence et de sujet, Avicenne a trouvé les deux principes qui vont lui permettre de solutionner le problème de l'*Un* et du multiple et d'expliquer en même temps les degrés de perfection dans les créatures. L'être créé se distingue de l'*Un* en ce qu'il y a en lui composition de la perfection d'être reçue avec le sujet qui la reçoit. Les degrés divers de perfection dans les êtres créés vont s'expliquer par ces deux mêmes principes, c'est-à-dire par le déversement de cette perfection commune d'être dans les sujets récepteurs et nous aurons ainsi des êtres plus ou moins parfaits selon la capacité de réception des sujets. Pour nous en convaincre, rappelons-nous que la possibilité qui s'ajoute à l'essence de tout être créé se tient devant le Dieu créateur comme un réceptacle dans lequel il déverse la perfection d'être qu'il veut communiquer; cette possibilité est antérieure à son action (au moins d'une antériorité de nature), et elle ne dépend pas de lui. Le père G. Smith [24] compare l'action du Dieu créateur d'Avicenne à celle d'un homme qui travaille sur une matière préexistante : la matière est devant l'artiste comme un donné qui ne vient pas de lui, elle se pose comme une limite à la perfection qu'il veut donner à son œuvre. La position de Dieu vis-à-vis de la possibilité

[24] G. Smith, s.j., *Avicenna and the Possibles*, dans *The New Scholasticism*, 17 (1943), p. 347.

de l'être créé est la même : elle se tient devant lui comme un ordre préétabli suivant lequel il doit nécessairement créer. Les essences participeront ainsi à l'être dans la mesure de leur possibilité, il y aura ainsi divers degrés de perfection dans les créatures suivant les divers degrés de possibilité.

Dans cette explication de l'être, Avicenne se montre un admirable logicien, car toute cette métaphysique repose sur une conception logique de la puissance et de l'acte. La perfection d'être qu'est l'essence abstraite, voilà l'acte; la possibilité logique qui accompagne l'essence et lui sert de sujet, voilà la puissance. Selon divers modes de composition de cet acte et de cette puissance, nous avons des êtres plus ou moins parfaits.

Dans cette même perspective logique, examinons maintenant le second rapport qui s'ajoute à l'essence de l'être créé. Ce second rapport se fonde sur la considération que l'existence n'est pas incluse dans l'essence et qu'en conséquence, elle doit venir de l'extérieur. L'essence étant dans un état de pure possibilité vis-à-vis de cette perfection qui lui est communiquée par l'Être nécessaire, celui-ci agit alors à son égard comme une cause formelle, c'est-à-dire à la façon d'un acte qui fait subsister une puissance en la faisant participer à sa propre perfection. (Cette forme de panthéisme qui fait de Dieu une cause formelle de l'univers est inhérente à tout système émanatiste, où la causalité efficiente n'a point sa place.) C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre comment l'être créé peut être possible de soi et nécessaire par autrui. Par rapport à l'existence, l'être créé a le statut ontologique d'une puissance; quand il est actué par l'existence qui lui vient de l'Être nécessaire à la façon d'un acte, il existe nécessairement, mais n'en demeure pas moins possible en lui-même, c'est-à-dire gardant ce statut ontologique qu'on lui a donné et qui est celui d'une puissance.

Cette condition de pure possibilité vis-à-vis de l'existence entraîne comme conséquence que l'essence de l'être créé ne possède pas vraiment l'existence; elle participe à l'existence que lui communique l'Être nécessaire, l'existence est en elle réellement, mais non comme un élément de sa structure. Les créatures apparaissent comme si elles avaient l'existence en propre, mais, au fond, elles sont vêtues de l'existence de l'Être nécessaire. C'est pourquoi Avicenne insistera sur

le fait que leur essence est fausse, trompeuse et tournée vers le néant. Nous revenons ainsi au platonisme : le *Necesse Esse* possède seul l'existence, lui seul possède la perfection de l'Idée d'être; les créatures ne sont que des réceptacles, des possibles vis-à-vis de l'unique *Esse*.

Dans le cadre de cette conception logique de l'être, la possibilité ou la « contingence essentielle » de l'être créé s'éclaire d'une lumière nouvelle : elle est la condition d'un être qui existe, mais par une existence d'emprunt et à l'égard de laquelle il n'a aucun titre et aucune exigence. Vis-à-vis de l'acte qui le fait exister, l'être créé est un pur sujet. Sa situation ressemble à celle de la matière qui n'existe en acte que dans la mesure où la forme lui communique sa perfection.

On a dit souvent qu'Avicenne a conçu l'existence comme un accident. Ce ne peut être sûrement comme un accident prédicamental, mais bien plutôt comme un accident logique ou prédicable : l'existence communiquée par l'Être nécessaire arrive à l'essence de l'extérieur et, à ce titre, peut être prédiquée de façon accidentelle.

La participation à l'être est donc expliquée, chez Avicenne, par un système logique cohérent et qui se tient indépendamment de la théorie de la création par émanations successives. Les théologiens du moyen âge pourront utiliser cette explication de la participation à l'être tout en rejetant l'émanatisme qui l'accompagne. Au terme de cette étude, une conclusion générale semble s'imposer : avec Avicenne, le platonisme s'est trouvé une place de choix au cœur même de l'aristotélisme et, sous le couvert de mots aristotéliciens, des doctrines foncièrement platoniciennes seront désormais présentées et mises au compte même de l'aristotélisme. En conséquence, pour bien comprendre les philosophies médiévales et tout particulièrement celle de saint Thomas d'Aquin, il sera de la plus haute importance de ne pas sous-estimer l'originalité profonde et l'influence de cette nouvelle synthèse philosophique élaborée par Avicenne.

Guy Jalbert, o.m.i.,
professeur au Collège de Jonquière.

BIBLIOGRAPHIE.

Avicennæ, *Metaphysices Compendium*, ed. N. Carame, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, xxxxvii-271 p.

Avicenne (Ibn Sinâ), *Livre des Directives et des Remarques*, [...], traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951, 552 p.

GARDET, Louis, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinâ)*, Paris, Vrin, 1951, 235 p.

— *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, dans *Rev. thom.*, 45 (1939), p. [537]-575; [693]-742.

GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age*, deuxième édition, Paris, Payot, 1944, 779 p.

GOICHON, A.-M., *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sinâ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, xvi-546 p.

— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, xiv-496 p.

— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1944, 137 p.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., o.p., *Le « De Ente et Essentia » de saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1926, xxx-220 p.

SMITH, G., s.j., *Avicenna and the Possibles*, dans *The New Scholasticism*, 17 (1943), p. [340]-357.

"Insight", Thomism, and Contemporary Philosophy

Several years ago Rev. Bernard J. F. Lonergan published a series of articles on the psychology of knowledge of Thomas Aquinas.[1] In these essays he explored Thomistic texts and presented his interpretation of the traditional doctrine. But as he wrote later, "Aristotelian and Thomistic thought has tended to remain down through the centuries a somewhat lonely island in an ocean of controversy".[2] *Insight* sets forth in 800 closely reasoned pages the fruit of a prolonged and original meditation on the system of Aristotle and Aquinas, a meditation done in the intellectual atmosphere of modern philosophy, physics, psychology. He writes:

> The development of mathematics, the maturity of some branches of empirical science, the investigations of depth psychology, the interest in historical theory, the epistemological problems raised by Descartes, by Hume, and by Kant, the concentration of modern philosophy on cognitional analysis, all serve to facilitate and to illumine an investigation of the mind of man.[3]

Insight might appear a presumptuous title, but this is not the report of exclusive, personal intuition into the nature of things. Rather, it is an extensive description and analysis of the cognitional act which we commonly call insight: "that supervening act of understanding [...] the familiar event that occurs easily and frequently in the moderately intelligent, rarely and with difficulty only in the very stupid".[4] It is a philosophical elucidation of that moment when we say about any matter, "Oh, I see, I understand". Lonergan chooses this as the theme of his meditation because he claims "its function in cognitional activity is so central that to grasp it in its conditions, its working and its results, is to confer a basic yet startling unity on the whole field of human inquiry and human opinion".[5] This thesis he

[1] "Concept of *Verbum* in Writings of St. Thomas Aquinas", in *Theological Studies*, 7 (1946), p. 349-392; 8 (1947), p. 35-79, 404-444; 10 (1949), p. 3-40, 359-393.
[2] B. F. J. Lonergan, *Insight*, London, New York, 1957, p. 400.
[3] *Ibid.*, p. 386.
[4] *Ibid.*, p. ix.
[5] *Ibid.*

works out in great detail, calling forth a multitude of examples in which he asks the reader to recognize the conditions, working, and results of insight. This procedure constitutes what might be called a phenomenology of insight, an extensive description of the activity which does not depend upon any theory or presuppositions. In a request for personal self-appropriation, Lonergan calls each reader to find within himself, in his personal activity of knowing, the elements of insight, the unvarying structure of cognition. He utilizes the most startling, yet common feature of human cognition: the subject's experience of himself experiencing; the act of awareness or attention to our own sensations, empirical consciousness, understanding, and rational judgments. We must convert our attention from object to acting subject. In so doing we prepare the ground for an insight into insight.

But there is no insight without content: our knowledge of knowing always involves a knowing of something. Hence Lonergan proposes "a set of exercises in insight", a series of situations in which we can see our knowledge unfold, our intelligence enriched with an insight. Such a set of exercises must be clear, exact, and without explicit philosophical presuppositions. Hence, it is with mathematics and physical science that he begins. Also, these techniques are methodical, each one employing its own logic of development in which we can watch the growth of an insight into a proof or theory. By adopting this procedure Lonergan incorporates mathematics and natural science into the very heart of his epistemology. This is a notable contrast to traditional scholastic epistemology for which the methods of science and mathematics are matter for extended footnotes. But more, in order to use them, he must offer an account of their method and in so doing, he develops a more penetrating and thorough theory of science and mathematics than any scholastic has yet offered.

In four excellent chapters Lonergan surveys the dialectic of physical science as exemplified in classical and statistical investigations, the nature of probability, reference frames, and theory of measurement. Although only a trained theoretical physicist could pass judgment on the content of the chapters, still the essence of them is to reveal the growth of insight in these areas, its conditions, its working, and its

results.[6] We are not considering here what is known, but rather acts by which anything is known.

Next, Lonergan moves to a territory in which most readers will feel more at home: the insights of common sense. In these chapters he scrutinizes the structure of those judgments, worn by daily use and too often contemned by overfamiliarity, which make up the tissue of our everyday knowledge. He prefaces this discussion by remarking:

> Occurrence of insight is not restricted to the minds of mathematicians and physicists. On the contrary, one meets intelligence in every walk of life. [...] The man or woman of intelligence is marked by greater readiness in catching on, in getting the point, in seeing the issue, in grasping implications, in acquiring know-how. Even the most modest achievements of insight are rendered conspicuous by the contrasting, if reassuring occurrence of examples of obtuseness and stupidity.[7]

Acts of insight in judgments of common sense are made within a context of consciousness which is polymorphic, that is, flowing in manifold currents of interest — pragmatic, dramatic, biological, emotional — which intermingle, giving to the exercise of common sense twists and turns, biases and prejudices which it seldom recognizes. These judgments mold, and are molded by, cultures and society. We see the operation of insight, and its opposed vice, intellectual *scotoma* or blindness, written large in the history of social development and disintegration.

In the course of these analyses of human cognition, Lonergan displays an astonishing familiarity with the abstruse geography of science and mathematics and of the less sophisticated but devious routes of mundane judgments of common sense. His own insight probes to the center of intricate matters to grasp the secret which reveals simple unity and order in complexity. But he is not writing to display his mastery of many disciplines; he intends to expose, by a multitude of instances of human consciousness in action, the antecedents and consequents of the pivotal act of insight.

He aims at bringing about in the reader self-appropriation: the conscious grasp of himself as subject of insight, rational understanding, and reflective judgment. Such self-appropriation is achieved only in

[6] Cf. review of *Insight* by James Albertson, S.J., in *Modern Schoolman*, March, 1958.

[7] Lonergan, *op. cit.*, p. 173.

an awareness of one's intelligence in action — in action as scientist, as mathematician, as craftsman, doctor, politician.

This self-appropriation reveals that cognitional process always involves three distinct, yet interrelated, levels: the level of presentations or empirical consciousness, the level of insight and intelligence, the level of reflective judgment. All knowledge rests on the level of presentation, the field of consciousness, comprising percepts and images. In itself this field parallels the human world of fragmented sense presentation, but because we are human, not Humean, this world comes to us to be pieced together, to be brought into some kind of universe of meaning. Hence the level of presentations is necessarily supplemented by the level of intelligence, inaugurated by questions which seek some unity and order in the presentations. Intelligence probes into the why and how of data; it devises methods of inquiry, heuristic methods which are crude and haphazard in common sense, critical and sophisticated in the sciences. If successful, these heuristic methods lead to insight.

The act of insight is the *eureka* of the mind pressed and harassed by a problem. It is experienced as release of the tension of inquiry. It catches a glimpse of the unity and order which lies at the heart of meaning. It is the center around which all our further reasoning and inquiry will radiate. Definitions, concepts, theories are formulated as the growth and development of insight; without this as bedrock, all intellectual activity would flounder in the quicksand of shifting phenomena. Among the multitude of examples in history let us refer to only one: all geometry, ancient and modern, results from the radical insight of some fortunate Greek that the establishment of general laws for figure and dimension was possible only if he dealt with "abstract quantity", with lines and points freed from the inaccuracy of actual extended matter.

But insights are not self-validating. They do not automatically solve the questions set by intelligence, for the result of an insight is an idea, an object of thought, a consideration. The further question must be asked, "does this insight really hit it off?" There follows a moment of critical evaluation of the credential of the insight, which is viewed as conditional, dependent on the conditions of objective verifi-

cation. If, on reflection, the insight seems to provide a satisfactory answer, we assent or commit ourselves to the insight as apt and true.

Reflective consciousness reveals these three levels as the dynamic invarient structure of human cognition: it is a structure because each level presupposes the other and completes it; insights are into data, reflection validates insights. It is dynamic because intelligence moves spontaneously from one to the other impelled by that urgency to understand which Lonergan names the "pure desire to know". It is invarient because every full act of cognition must move through these three levels which ground every act of knowing and all cognitional content. With philosophical confidence Lonergan points out that no future philosopher will ever revise this formulation because in performing his revision he will necessarily employ that which he attempts to revise.

By self-appropriation the knowing subject makes explicit to himself the hierarchized and dynamic field of his cognitional activity. He becomes vividly aware of the invarient pattern of cognition, of the necessary occurrence of judgments of objectivity, i.e., the rational affirmation that cognition takes place in a manifold of knowing subjects and known objects. He recognizes the indeterminate teleology of the pure desire to know, its restless disinterested drive toward the satisfaction of certitude and completion that seems ever to lie beyond the present field of judgments. He appreciates the noncognitional and subcognitional elements that intrude into his investigations. In all of this he recognizes the virtuality of self-reflection, the presence of the consciousness to itself in its activities, the unique inwardness of intelligence aware of its movement.

Naturally, this is but a jejune and superficial report of rich and profound treatise. It aims only to point to the importance of self-appropriation as the ground for any cognitional analysis. This emphasis, more than any other, inaugurates a kind of Copernican revolution which inverts traditional scholastic approach. Lonergan has written elsewhere:

> The most shocking aspect of the book *Insight* is the primacy it accords knowledge. In the writings of St. Thomas cognitional theory is expressed in metaphysical terms and established by metaphysical principles. In *Insight* metaphysics is expressed in cognitional terms and established by cognitional principles. The reversal appears complete. If

> Aquinas has things right side up, then I have turned everything upside down. In attenuation I should like to urge that even Aquinas occasionally turns things upside down. He wrote: "the human soul understands itself by its understanding, which is its proper act, perfectly demonstrating its power over nature" (*S.T.* I, 88, 2, as 3).[8]

Although it is quite true that Aquinas expresses cognitional theory in metaphysical terms, still Aquinas has an inchoate epistemology, which rests on the vitally important thesis of intellectual reflection. The classical text on this point is found in *De Veritate* I, 9:

> Truth is in the intellect as a consequence of the act of intellect and as known by the intellect. Truth follows the operation of the intellect inasmuch as it belongs to the intellect to judge about a thing as it is. And truth is known by the intellect in view of the fact that the intellect reflects upon its own act, not merely in knowing its own act but as knowing the proportion of its act to the thing. Now this proportion cannot be known without knowing the nature of the act; and the nature of the act cannot be known without knowing the nature of the active principle, the intellect itself to whose nature it belongs to be conformed to things. Consequently, it is because the intellect reflects upon itself that it knows truth.

This doctrine of the concomitant reflection of intellect on its own acts has far-reaching implications. Some of these were utilized by Aquinas; others are left to later philosophers working in new contexts. It seems obvious that any cognitional analysis must depend upon this, because there must be, at the basis of any such analysis, the recognition that in this unique case what is being analyzed is also the analyst. The eye sees color, the ear hears sound; the eye does not see seeing, nor the ear hear hearing. But in the unique case of intelligence, knowing is known itself; intelligence is open to itself, is self-present.

It seems extraordinary that such a fundamental insight could disappear from epistemology. Yet it has done so. The paradox of radical empiricists lies in their failure to recognize that their program undermines its own principles; that in the act of analyzing consciousness into pure contents they affirm a supervening act which is not simply content but a grasp of consciousness itself. But in modern Thomism the insight has disappeared in a quite different way: it has succumbed to metaphysics. Under the demands of ontological analysis the immediacy of the acts of rational consciousness which reflection

[8] LONERGAN, "Insight, Preface to a Discussion", in *Proceedings of American Catholic Philosophical Association,* 32 (1958), p. 71.

reveals is broken up into a set of entities. Intelligible species, agent intellect, phantasm, all appear as surrogates of the immediacy of experience; valid, no doubt, but of dubious value in pursuing a program acceptable to the modern temper and perhaps too inflexible to accommodate our increased understanding of understanding due to the methodology of modern science and psychology.

Lonergan's re-emphasis of the immediacy of cognitional acts and his consequent rehabilitation of the doctrine of concomitant reflection are indeed important achievements. But they are not ends in themselves. I submit that precisely these features of his work herald the possibilities for a reconciliation between the metaphysical and the modern mind. For they make possible: (1) the development of a philosophy of subjectivity incorporating the full range of human consciousness and its accomplishments; (2) the discovery of an immanent ground for metaphysics, a metaphysics whose conclusions conform to scholastic tradition and whose beginnings are acceptable to the contemporary mind.

First let me speak of the opportunity to develop a rational philosophy of subjectivity. "Thomism", to quote one of its most distinguished representatives, Joseph de Finance,

> is generally regarded by our contemporaries as a philosophy of the object [...] in which the order of being is the order of objects and the subject enters into the domain of being only insofar as it is capable of being transformed into an object. In its intimate depths, in the abyss of the incommunicable and ineffable subjectivity, the subject constitutes a domain into which the metaphysician cannot enter. Yet one of the characteristics of modern thought, on the contrary, is the ever increasing importance accorded to the subject as such.[9]

Those philosophers known as existentialists have been entranced by the problem of subjectivity. Their extensive explorations of the drama of the human situation, their subtle accounts of man's immersion in time and history provide a rich phenomenology of human

[9] De Finance, "Being and Subjectivity", in *Cross Currents*, VI, 2 (Spring 1956), p. 163. The question of a philosophy of subjectivity has received increasing attention from Thomistic philosophers, particularly in Europe. It is important to notice that Lonergan's position on subjectivity and knowledge of being seems to differ significantly from that of most recent authors (e.g., De Finance, Brunner, De Wallens). The nature of this difference needs to be elucidated by an extensive study of the growing literature on subjectivity (Cf. R. Johann, "Subjectivity", *Revue of Metaphysics*, 12 [December 1958], p. 200-234; J. Croteau, "Ou bien... ou bien", in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 29 [September 1959], p. 100-112).

experience. But a phenomenology describes and deliniates things in relation to us; it does not explain or define things in their relation to each other. Phenomenology seems to serve best as a prelude to ontology. Yet the attempts to surpass phenomenology have so far been unsuccessful. Jaspers proclaims the "triumphant failure" of metaphysics to grasp transcendence in anything but a negative way; Heiddiger's promised "fundamental ontology" has yet to appear.

It would seem that attempts to develop a philosophy of subjectivity, supplementing and completing phenomenology, is doomed to subjectivism. For the existentialist commits himself to the drama of human existence, a drama which he alone can perform. He acts no simple part, but the role of a being complected of sensation and affectivity, conation, choice, cognition. He receives no script for the role, but must improvise with finesse and imagination greater than the virtuosos of *commedia del arte.* He does not even have the consolation of a "fourth wall", for his every line and gesture is created at the demand of his audience, the "others" whom he confronts.

This rapid shift of scenes, characters, the complexity and intimacy of the acts of dread, anxiety, or love which the existentialist selects as initial states are hostile to a structured philosophy of subjectivity. Such acts confine the subject so straightly within the drama of his existence that he cannot discover himself as anything but an actor. Hence, his views are limited to the situation. Metaphysics, as traditionally understood, claims to penetrate the situation and reveal its most fundamental structure, a structure which is both real and true for every observer. Yet Jaspers has said "each man will have his own truth": the truth of the private world built by care.

Lonergan's analysis in *Insight* seems to break out of the private world. He employs subjectivity in his call for self-appropriation of the conscious subject, the explicit grasp of the self as origin and agent of his acts. Now such a grasp enables the subject to transcend the dramatic pattern of his experience, to discover that he is not only an actor but also a critic. He moves into the intellectual pattern of experience in which his awareness of the dynamic, invarient structure of his consciousness gives him the ability to transcend and criticize.

The existentialists have severely censured idealism and rationalism for their neglect of all but the cognitional life of man. Lonergan's approach, although pivoting on the cognitional, does not neglect the concrete and complex real subject. Indeed, he sees human consciousness as quickened and fed by the fullness of human experience. Far from neglecting the subject, he encompasses it with a consciousness open to itself. The drama of the self is caught under the light of reflective intelligence.

Furthermore, in his analysis there is hope for reconciling, on a fundamental matter, apparently implacable foes: positivism and existentialism. [10] For Lonergan holds true to the existentialist demand for immediacy and directness of experience, for the central focus on the self as subject of that experience. But he does this by revealing the self as finding itself in the experience of scientific thinking.

While the existentialists marshal their "stubborn and irreducible facts" from the dramatic pattern of human existence, the positivists discover theirs in the highly nuanced and diverse procedures of the physical sciences. But positivism has surpassed the crude empiricism of its beginnings and now insists on the function of the intelligently working scientist; the ideal of an endless task of fact-gathering has ceded to an analytic program of hypothesis, theory, and prediction.

Lonergan welds the ideals of both positions by granting an immediacy of consciousness discovered in and through the reflective activities of science. Hence, his prologue to metaphysics is a self-appropriation which features subjectivity and science; a prologue which should satisfy the demands of the most disparate representatives of the contemporary interest in "stubborn and irreducible facts".

Thus far, Lonergan provides only a prelude. The most crucial task for the modern scholastic is to reassert the significance of metaphysics

[10] "The Catholic philosopher's respect for nature as well as man fits him for healing the split which has made strangers out of existentialists and the naturalists, the phenomenologists and the analysts. His critical integrity will prevent him from following the momentary fashion of pretending that these two groups are saying the same thing in different ways. The problem of bringing unity into our philosophical world is much too genuine and complex to tolerate such an illusion. But the Catholic philosopher can work deliberately and steadily to bring these two approaches within range for a mutual study of evidence that will benefit philosophy as a whole. This search for wholeness in the midst of a jagged world of natural events and interpersonal relations is the beacon of his professional labors" (J. Collins, "Philosopher's Responsibility", in *America*, 102, 7 [November 14, 1959], p. 191).

and present a method for this science which is acceptable to modern minds. Lonergan's prologue would seem to provide a starting point acceptable to the modern mind, but can it issue in a metaphysics acceptable to the scholastic?

Father W. Norris Clark, in his review of *Insight*, writes "the second part of the book (viz., in which Insight as Knowledge is discussed, involving a discussion of the nature and genesis of metaphysics) is considerably more daring and more controversial".[11] Lonergan's daring approach to metaphysics consists in his finding the elements of that science in the self-affirmation of the knowing subject, an approach usually neglected by the Aristotelian-Thomistic tradition in favor of more object-centered analysis. After exposing the invarient pattern of cognitional process, Lonergan treats of these processes precisely as "knowledge", that is, as a revelation to the knower of himself as subject and of the universe as object. Positions on the nature of knowledge, of objectivity, and of reality arise from analysis of the field of knowledge in which the self-affirming subject operates. Lonergan notes that the set of basic positions on these fundamental questions can be opposed by counterpositions, revealing only a partial aspect of the true positions and incoherent with the basic positions. History of philosophy is the dialectic of the development of positions and the reversal of counter-positions continually urged forward by the *eros* of the mind.

This *eros*, or drive, of the mind, the pure desire to know and understand, has an indeterminate finality. If its dynamism is not blocked by some bias, it pushes on to new questions, continually seeking to transcend and implement what is at present understood. Now, whatever is known and whatever can be known, is known as being: for being is that notion which includes and underlies all other notions. The full range of this desire of the mind is the universe of being. Hence, since being is whatever can be known by experience, intelligent insight, and rational affirmation, being can be defined as the object of the pure desire to know.[12]

11 W. N. Clark, in *Theological Studies*, XVIII, 4 (December 1957), p. 631.

12 Lonergan, *Insight*, p. 348. Lonergan prescinds in this section from the question of knowledge of what lies beyond experience. Here he deals with being which is "proportionate" to human experience, insight, and judgment.

Now, not only can we assert that in the implementation of knowledge everything which can be known is known in function of being, but we may also anticipate the general characteristics of everything which can be known by pointing out that everything which will be known will be known by the invarient cognitional structure of experience, insight, and judgment. Thus this structure takes on the status of a heuristic method for the elucidation of the general characteristics of being. It is asserted that rational understanding and judgment necessarily affirm that, since being must be known by a certain hierarchy of acts, the concrete universe of being is always to be discovered as structured "isomorphically" with these acts. Each of the trinity of mental acts discloses a distinct aspect of reality. The individuality of a thing in space-time, disclosed in empirical presentations, corresponds to the traditional metaphysical principle of potency as individuating; the unity and intelligibility it yields to insight corresponds to the principle of form; the agreement with the exigencies of reflective judgment affirms its existential act. Thus, in a rather startling definition, Lonergan states metaphysics to be "the conception, implementation, and affirmation of the integral heuristic structure of proportionate being".[13] That is, it is the task of discovering the underlying and pervasive structure of the concrete universe by a recognition of the necessities which this universe imposes on the knower in his intelligent and rational activities; it is a method of implementing this task, issuing in a department of knowledge which underlies and operates within every other department.

Lonergan's method in evolving an explicit metaphysics can be systematized by stating a major premise, a set of primary minor premises and a set of secondary minor premises.

> The major premise is the isomorphism that obtains between the structure of knowing and the structure of the known. If the knowing consists of a related set of acts and the known is the related set of contents of these acts, then the pattern of the relations between the acts is similar in form to the pattern of the relations between the contents of the acts. [...]
>
> The set of primary minor premises consists of a series of affirmations of concrete and recurring structures in the knowing of the self-affirming subjects [...] the unification of experiencing, understanding, and judging.

[13] LONERGAN, *Insight*, p. 391.

> The set of secondary minor premises is supplied by science and common sense. From the major and the primary minor premises there is obtained an integrating structure; but from the secondary minor premise there are obtained the materials to be integrated.[14]

Lonergan has now sketched the outline of an explicit metaphysics grounded in the self-affirmation of the rational subject. He concludes his study by adverting to the consequences of such a metaphysics in treating the major philosophical issues. He examines the problems of plurality of true metaphysics, the existence of God, and the possibility of ethics in light of his method. He finishes with a brief epilogue on the question of faith and revelation, an epilogue which might be the prologue to a study of the symbiosis of faith and reason in the theological sciences.[15]

This sketch of such an extensive and closely reasoned book as *Insight* is impoverished by abbreviation and, perhaps, distorted by failure to comprehend certain issues. But the purpose of this essay is simply to point to *Insight*, to ask the reader to make the effort required to study it, and to judge whether its rich possibilities repay that effort. It is undoubtedly true that there are many difficulties in accepting unreservedly the thesis of *Insight*, for scholastic philosophers generally have received it "with a provisory note of qualified approbation — and admiration".[16] But debate and meditation may dissipate these difficulties, either by correcting misunderstandings or by advancing to further complementary insights. Some major issues will still remain problematic: doubts about primacy of cognitional order and ontological order, the problem of knowing the concrete objective universe, etc.[17]

However, despite such problems, *Insight* offers a vital, impressive and rare philosophical experience to those who meditate upon it. After reading the book, a professor of philosophy, educated in the positivist tradition, remarked: "I finally feel and see the possibility of unity amid the chaos of my ideas." Perhaps the scholastic reader will experience a contrary reaction, for *Insight* may well serve to broaden, to make

[14] Lonergan, *Insight*, p. 399-400.

[15] For excellent remarks on this point, cf. F. Crowe, "Origin and Scope of Bernard Lonergan's *Insight*", in *Sciences ecclésiastiques*, IX, 3 (October 1957), p. 263-295.

[16] Clark, *op. cit.*, p. 632.

[17] Fr. Lonergan has discussed these problems in an address to the American Catholic Philosophical Association. Cf. *Proceedings, ACPA*, 32 (1959), p. 71-81.

more tolerant, to enrich the traditional scholastic *habitus philosophiæ*. *Insight* seems to offer to the modern philosopher the unity and absoluteness of metaphysics, and to the scholastic, the breadth and variety of phenomenology and subjectivity.

Albert R. Jonsen, S.J.,
Alma College, Los Gatos, California.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

J. Stelzenberger. — *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie.* Paderborn, Verlag Schöningh, 1959. 184 p.

L'œuvre immense du penseur génial qu'a été saint Augustin n'a pas fini d'attirer des explorateurs. Mais nombreux sont ceux qui se perdent dans ce massif escarpé ou qui n'y découvrent que du déjà vu. Le professeur Stelzenberger, dont la renommée est solidement établie par ses recherches dans la théologie morale patristique, nous donne ici une monographie de tout premier ordre, qui montre une fois de plus quelles richesses insoupçonnées l'on peut trouver grâce à une investigation historique et philologique. Par cette méthode patiente et parfois laborieuse, il prouve que le terme « conscientia » couvre chez Augustin un champ sémantique incomparablement plus complexe que ne le fait entrevoir la simple traduction « conscience » (qui dès lors sera souvent inexacte). Les résultats de son enquête, portant sur l'ensemble de l'œuvre augustinienne, méritent toute notre attention : 1° la dimension religieuse est essentielle à la notion de conscience qui désigne dans l'homme le centre où se réalise la rencontre avec Dieu; 2° d'après le contexte il faudra traduire conscience par l'intérieur, le cœur, le consentement, la mentalité, l'intériorité, l'état d'âme, le sens des valeurs, la conscience fonctionnelle; 3° dans les discussions avec le donatisme, le terme reçoit une signification technique; la conscience, c'est l'appartenance à un des groupes antagonistes et la base de la fides; le sens dogmatique éclipse ici totalement le sens moral; 4° partant de *Rom.* 2, 14, saint Augustin élabore sa théorie de la loi naturelle; c'est la conscience en tant que système personnel de valeurs et d'obligations morales (la syndérèse de la scolastique).

Signalons enfin le sixième chapitre où M. Stelzenberger étudie ce qu'il appelle à juste titre la phénoménologie augustinienne de la culpabilité. Doué d'un style admirable, d'une observation psychologique pénétrante et disposant d'une synthèse théologique aussi large que profonde, Augustin a su analyser magistralement le remords et la contrition. Sur ce terrain, loin de nuire, son interprétation allégorique de l'Ancien Testament, lui a fourni des images inoubliables.

Ouvrage modèle dans son genre.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Ivo Auf Der Maur, o.s.b. — *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus.* Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1959. XVI-205 Seiten. Fr. 15.

Longtemps on a sous-estimé l'importance proprement théologique de saint Jean Chrysostome, « patron des prédicateurs » et « moralisateur ». Voici une nouvelle étude qui contribuera à dissiper ce préjugé. Elle s'imposera à l'attention de plusieurs catégories de spécialistes vu les importantes conclusions qu'elle apporte tant

pour l'histoire de l'Église, du monachisme et de la spiritualité, que pour la théologie du sacerdoce, de la vie religieuse et du laïcat, et plus indirectement à cause des répercussions sur le problème « ascèse-contemplation-action » et sur la théologie missionnaire.

D'un examen soigné des principaux textes chrysostomiens concernant le rapport entre « monachisme et évangélisation », l'auteur fait ressortir l'originalité indéniable de la vie monastique syrienne (Antioche et Constantinople) que l'on ne saurait identifier avec l'érémitisme égyptien et le cénobitisme cappadocien. Chrysostome intériorise davantage l'abnégation, la mortification et la solitude dont il souligne l'importance, réelle mais relative, comparée aux valeurs religieuses positives qui culminent dans le don total à Dieu et dans le service effectif de la communauté. Dès lors, monachisme et activité missionnaire ne sont pas seulement compatibles entre eux mais ils s'appellent mutuellement et ils se perfectionnent. Confrontée avec les vues de ses contemporains, la position chrysostomienne semble plus nuancée : d'une part, pour le ministère à l'intérieur, il n'a pas conféré le sacerdoce ou l'épiscopat à un plus grand nombre de moines que ses collègues du IVe et du Ve siècle; mais, d'autre part, il a lancé et poussé beaucoup plus loin l'organisation missionnaire en faisant appel aux religieux. Tout ceci ne s'explique que si l'on tient compte de sa vision théologique très équilibrée sur le plan salvifique de Dieu.

A plusieurs reprises l'auteur fait des *excursus*. Ce qui nous vaut des enquêtes intéressantes concernant certaines notions spécifiquement chrysostomiennes, telles que la parrhésie, l'apathie, la philosophie. Ici cependant une mise au point devrait être faite. Il semble maintenant définitivement établi que Chrysostome est fortement marqué par l'hellénisme, tant dans son style rhétorique et ses procédés d'argumentation que dans sa vue philosophique sur l'homme. Cette influence qui a été soulignée par A. Malingrey pour les *Lettres à Olympias* (*Sources Chrétiennes* n° 13, Paris, 1947) et par nous-mêmes pour les *Homélies sur Matthieu* (dans cette revue, 1957, p. 5-25, 99-140) — deux genres littéraires très différents ! — le père Auf Der Maur, sans la nier, nous semble pourtant la minimiser trop. Ainsi par exemple l'idéal cynico-stoïcien de la tranquillité de l'âme (apathie-ataraxie) joue, dans la parénèse chrysostomienne un rôle beaucoup plus important que ne le font soupçonner les analyses de l'auteur (voir A. Malingrey, *op. cit.*, p. 71-84; A. Uleyn, *op. cit.*, p. 110). Cette minimisation provient peut-être du fait que l'auteur est trop désireux de trouver chez Chrysostome une synthèse parfaitement achevée entre l'élément hellénistique et l'élément chrétien. La présence de ces deux séries de motivations ne prouve pas à elle seule que Chrysostome soit arrivé à une subordination harmonieuse et théologiquement satisfaisante. Il faut se garder soigneusement de projeter nos synthèses postérieures dans une pensée patristique (Hineininterpretierung). On a l'impression que les anciens s'accommodaient plus aisément que nous d'une simple juxtaposition de facteurs hétérogènes. Chrysostome, qui a si admirablement commenté les évangiles et saint Paul et qui a si bien compris l'économie de la Rédemption, ce même Chrysostome, écrivant vers la fin de sa vie des lettres de consolation à Olympias, fait très peu appel à des considérations spécifiquement chrétiennes et suit les sentiers battus de la sagesse païenne. Le même phénomène apparaît d'ailleurs chez un Boèce écrivant sa *Consolatio Philosophiæ*.

Encore une remarque : pour le petit traité *De inani gloria*, l'auteur se sert de l'édition de F. Schulte (Münster, 1914); or il en existe une plus récente et plus critique de B. Exarchos (München, 1952).

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

M. A. Schmidt. — *Gottheit und Trinitaet nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate.* Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956. 23 cm., XI-273 p., relié, 30 fr. (Studia philosophica, suppl. 7.)

L'auteur, actuellement professeur à la faculté de théologie protestante de l'université Emory (Georgia, U.S.A.), nous donne ici un excellent commentaire de l'ouvrage le mieux connu de Gilbert de la Porrée, son commentaire de l'opuscule *De Trinitate* de Boèce, cité au moyen âge comme les *Glosæ Gilberti super Boecium de Trinitate* (voir p.e. Guillaume d'Auxerre, *Summa Aurea*, Paris, 1500, f. CLXIvo, col. 2). Comme le texte de Migne est plein de fautes et difficilement intelligible, l'auteur a su profiter des corrections proposées par R. Silvain dans *Arch. hist. doctr. litt. m. â.*, 15 (1946), p. 175-189. On regrette qu'il n'ait pu consulter la magnifique édition du père Häring dans *Nine Mediæval Thinkers*, p. 32-88, parue cependant en 1955.

A. Schmidt analyse avec grande finesse la préface et les six chapitres du commentaire du grand évêque de Poitiers. Il suit pas à pas le texte, l'explique soigneusement, tout en l'éclairant par des nombreux rapprochements doctrinaux. Son livre contient une deuxième partie (p. 170-273) composée de sept appendices fort intéressants, qui traitent successivement de la doctrine porrétaine et des décisions d'Eugène III, de quelques notions essentielles à la philosophie de Gilbert : *rationes theologicæ, mathematicæ, naturales, quo est et quod est, essentia, subsistentia, subsistens*, de son commentaire sur l'opuscule *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter prædicentur*, de son rapport avec l'école de Chartres et enfin de sa doctrine des universaux. L'auteur est bien au courant de la littérature de son sujet; sa documentation est minutieuse et le lecteur est averti à chaque pas des sources et des travaux qui appuient ses affirmations. Son livre consciencieux et fort bien fait prendra place dans la série des meilleurs instruments de travail pour l'étude du mouvement doctrinal au XIIe siècle. Quelques remarques cependant. A la page 138, note 345, on lit : *Statt « aliqua » bei Migne ist wohl « a (b) qua » oder « ex qua » zu lesen.* Cependant Migne donne bien dans l'édition de 1847 « *a qua* nomen est rationis » (t. 64, col. 1295C). En plus, son ouvrage ne contient ni index ni analytique, ni onomastique, ce qui ne facilitera guère les recherches.

A. Pattin, o.m.i.

* * *

Max Thurian. — *L'Eucharistie.* Neufchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. 21 cm., 286 p.

L'auteur, éminent théologien calviniste, a voulu faire de cet ouvrage « une recherche biblique, dans la ligne de la théologie de la Réforme, ouverte le plus possible à l'espérance œcuménique » (p. 278) : triple objectif, peut-on dire, qui permet de situer ce livre dans son contexte, comme aussi d'en mesurer le remarquable succès.

Recherche biblique, cet ouvrage l'est pleinement, et avec maîtrise. Pour scruter le sens de l'Eucharistie comme « mémorial du Seigneur », l'auteur étudie le thème biblique du « mémorial » tout au long des livres saints. Analyse objective et précise, basée sur une riche documentation et serrant de près les expressions du texte sacré. Analyse qui nous révèle la plénitude de sens biblique de ce « mémorial » que le Christ nous a livré à la Cène et que l'Église continue d'offrir au Père.

Engagée dans cette voie, la théologie réformée de l'eucharistie s'ouvre certes « le plus possible à l'espéranee œcuménique ». C'est bien là une préoccupation

constante de l'auteur, et qui perce constamment dans son exposé. Il n'ignore pas ce qui sépare encore sa doctrine, même poussée si loin, des positions catholiques. Mais quand il lui faut signaler les divergences, il s'efforce très heureusement d'éviter jusqu'à l'apparence de la polémique irritante. Et surtout, loin de mettre en vedette et de discuter acrimonieusement les questions controversées, il les relègue plutôt dans l'ombre, pour n'insister à loisir, et avec une visible complaisance, que sur les éléments doctrinaux qui peuvent le plus facilement rallier le consentement de tous.

Est-ce à dire, pour autant, que cette présentation du mystère eucharistique peut satisfaire pleinement et les catholiques et les réformés ? Si l'auteur reste, comme il se le propose, « dans la ligne de la théologie de la Réforme », et s'il sait exploiter à plein les valeurs doctrinales et spirituelles qu'il y rencontre, on peut pourtant se demander s'il ne s'écarte pas notablement (et très heureusement) de l'optique protestante classique, par la place même qu'il donne à l'idée de « sacrifice d'action de grâce et d'intercession ». Non pas que ces notions soient étrangères aux théologiens réformés, mais que, comme l'auteur le sait et le dit fort bien, elles tiennent beaucoup moins de place dans leur théologie de l'eucharistie, toute axée sur la seule communion au Corps et au Sang du Seigneur.

Quant au théologien catholique, il admirera, certes, tout ce que ce livre présente, et se réjouira vivement de voir traité si magistralement cet aspect du mystère eucharistique. Mais il lui faudra bien reconnaître que, même si riche déjà, cet exposé reste encore insuffisant. Car la célébration eucharistique est tout cela, c'est entendu; mais elle dépasse encore de beaucoup ces horizons. Elle n'est pas seulement le mémorial du Seigneur que l'Église présente au Père : elle est aussi le Christ lui-même, réellement présent, qui de nouveau s'offre et s'immole; et c'est d'abord et surtout par là qu'elle a valeur et nom de sacrifice. A quoi s'ajoute (et il ne faut certes pas l'oublier ni le minimiser) tout le rôle de l'Église et des fidèles offrant le Christ au Père, et s'offrant au Père avec et par le Christ, pour la gloire de Dieu et le salut des hommes.

Faut-il ajouter que ces réflexions ne veulent diminuer en rien les mérites de cet ouvrage ni ses titres à notre admiration ? Redisons que cette recherche biblique enrichit très heureusement notre connaissance et notre amour de l'un des aspects, secondaire mais quand même très important, du mystère eucharistique. Redisons aussi que les sentiments qui animent l'auteur et la compétence dont il fait preuve, particulièrement en Écriture sainte et en liturgie, sont dignes de tous éloges. Et signalons la piété profonde et communicative qui anime et soulève tout cet exposé doctrinal et qui nous livre des pages magnifiques à la gloire de l'eucharistie.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

ATHENAGORAS. — *Embassy for the Christians — The Resurrection of the Dead.* Translated and Annotated by Crehan, S.J., and J. Hugh. Washington, 1956, 193 p. (Coll. "Ancient Christian Writers".)

ORIGEN. — *The Son of Songs. Commentary and Homilies.* Translated and Annotated by R.P. Lawson. Washington, 1957, 385 p. (Coll. "Ancient Christian Writers".)

Voici deux volumes de l'excellente collection « Ancient Christian Writers » qui nous a donné jusqu'à présent la traduction de près de trente ouvrages des Pères de l'Église. La collection est dirigée par J. Quasten, de l'université catholique de

Washington, qui pour la publication des textes et pour les commentaires a toujours su s'assurer la collaboration de savants compétents, tant du point de vue théologique que philologique.

1. *Athénagore*, chrétien laïc de la seconde moitié du deuxième siècle, appartient à cette classe d'apologistes qui n'hésitèrent pas à défendre la foi contre les attaques du monde païen. Dans le premier traité — *Embassy* — il répond en particulier aux accusations d'athéisme, d'anthropophagie et d'adultère. Le deuxième traité est un exemple typique de la façon dont les chrétiens de l'époque concevaient la question de la résurrection des morts : celle-ci n'est pas en contradiction avec la sagesse de Dieu, elle est, au contraire, exigée par la nature humaine elle-même. Le P. Crehan nous livre ici une excellente traduction. Les notes très abondantes constituent une mine précieuse de renseignements historiques, théologiques et philologiques.

2. Dans le deuxième volume, M. Lawson nous présente la traduction de deux œuvres exégétiques d'*Origène*, toutes deux se rapportant au *Cantique des cantiques*, la première sous forme de commentaire suivi, la seconde sous forme d'homélies. Le commentaire est particulièrement important : on peut dire qu'il est à l'origine de l'évolution ultérieure de la piété et de la mystique. Le texte original grec ayant disparu quasi entièrement, la présente édition est basée surtout sur la traduction latine de Rufin (vers 420) et dont le Prologue et les trois premiers Livres seulement nous sont parvenus. Quant aux homélies, elles aussi ne nous sont parvenues qu'à travers une traduction : celle qu'en fit saint Jérôme vers 383. Dans ces ouvrages Origène nous donne une exégèse allégorique. Dans les homélies l'épouse du *Cantique* est le symbole de l'Église, dans le commentaire elle est l'âme qui s'unit au Christ son époux. Les notes explicatives et l'introduction sont d'une haute teneur scientifique.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Adalbert Hamman, o.f.m. — *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologies I et II, Dialogue avec Tryphon.* Paris, 1958, 365 p. (Coll. « Littératures chrétiennes », n° 3.)

La collection « Littératures chrétiennes » que dirige le R.P. Hamman a pour but de présenter au grand public les écrits intégraux « souvent peu connus, introuvables et épars » des Pères de l'Église. Dans ce troisième volume, dont le P. Hamman a assuré lui-même le texte, nous trouvons les deux *Apologies* de Justin et son *Dialogue avec Tryphon.* Le titre général donné à ces trois ouvrages est bien choisi et suggestif : *La philosophie passe au Christ.* C'est là en effet ce qui caractérise la personnalité de Justin qui, après avoir essayé toutes les philosophies de son temps, se convertit au christianisme et entreprend de formuler le message évangélique dans un langage philosophique. Il veut marquer l'accord parfait du christianisme avec la philosophie. Étant destinée au grand public cette édition pouvait se passer d'un apparat critique trop savant ou trop dense. Il arrive pourtant trop souvent que les références sont incomplètes ou défectueuses. La traduction est satisfaisante. La présentation du livre est agréable et attrayante. L'illustration est abondante et belle, bien qu'une réserve s'impose quant aux clichés imprimés sur le papier ordinaire du texte.

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXXII. Washington, Catholic University of America, 1958. 23 cm., 266 p.

The text of some twenty papers read at the Thirty-Second Annual Meeting of the Association, held in Detroit, bears the title *The Role of the Christian Philosopher,* though only three or four of addresses were on that topic. In addition to the Presidential Address on *Causality* and to Professor Yves Simon's address upon receiving the Cardinal Spellman-Aquinas Medal, and following two interesting contributions on *The Place and Function of the Catholic Philosopher in the World Today* and *The Need for a Christian Reappraisal of the History of Philosophy,* there were papers on such diverse topics as *The Role of Affectivity in Morality*; *Father Lonergan's Book: "Insight"*; *Recent Developments in Logic*; *Toward an Integrated Psychology*; *The Deadlock among the Non-Scholastics concerning the Definition of the Good*; *The "state of nature" Theories of the 17th and 18th centuries and Natural Law*; *An Approach to Karl Jaspers*; *The nature of the Possible according to St. Thomas*; *Univocity and Analogy of being in the philosophy of Duns Scotus*; *Nicholas of Cusa*; *The Church and Scholasticism,* etc.

As usual, this Report contains very enlightening and valuable contributions to Philosophy, and all those who study and teach Philosophy can ill afford to overlook or ignore any one of those Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Il y a une querelle romantique!

Romantisme, mot troublant, qui recouvre une réalité fuyante. On ne la saisit vraiment que par de patientes approximations. Et il semble toujours qu'elle nous échappe par quelque côté. Qu'on se sente porté vers le romantisme d'un invincible élan ou qu'on éprouve à son endroit répugnance et détestation, il demeure un phénomène trop important des lettres françaises pour qu'on le puisse louer ou rejeter après un examen superficiel. Il a exercé, dans le champ clos de la littérature, mais aussi dans le domaine politique, social, philosophique, voire économique, une influence à ce point considérable qu'il a informé nos modes de penser et de réagir : la sensibilité contemporaine est très différente de ce qu'elle eût été, s'il n'eût jamais existé.

L'âpreté des discussions qui s'élèvent autour du romantisme témoigne de l'ampleur de l'action qu'il a déterminée. Est-il facile d'en écrire froidement, en toute objectivité ? Je ne sais. Il se mêle toujours à nos appréciations des éléments trop personnels qui risquent de fausser la perspective et de n'apporter qu'une image étriquée, partant incomplète et erronée.

Il nous faut une définition, provisoire et commode, du romantisme, la plus simple qui soit. Celle de Faguet nous suffira : « *Le Romantisme désigne cette période de la littérature française où l'imagination et la sensibilité prédominèrent sur toute autre faculté de l'esprit* [1]. » Depuis Rousseau, le terme romantique est devenu synonyme de pittoresque avec une nuance de mélancolie rêveuse. Pour Mme de Staël, la littérature classique s'inspire de l'antiquité païenne, cependant que la littérature romantique puise aux traditions chrétiennes. Dans la

[1] Emile Faguet, *Histoire de la Littérature française depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie Plon, 1913, 20e édition, p. 322. Faguet ajoute : « Le mot romantique est fort ancien. Dès 1737, on lit dans une lettre de l'abbé Le Blanc au président Bouhier : « M. Pape a tâché de donner à son jardin ce goût que les Anglais appellent *romantic* et nous pittoresque. » Madame de Staël rapporta le mot d'Allemagne en lui donnant le sens de goût septentrional opposé au goût latin. Ce n'était pas très clair, ni même très juste, Gœthe ayant autant de goût antique que de goût septentrional et Shakespeare ayant autant d'inspiration italienne que d'inspiration anglo-saxonne. Le public prit l'habitude d'appeler romantique tout ce qui ne ressemblait pas à la littérature du XVIIIe siècle, et c'est bien lui, quoique un peu en gros, qui avait raison. »

préface des *Odes et Ballades*, publiées en 1824, Victor Hugo écrit qu'il ignore la signification de ce fameux mot romantique. De son côté, Musset, qui dans les *Lettres de Dupuis et Cotonet* (1836) s'abandonne à son goût de la gaminerie railleuse, a longuement épilogué sur les incertitudes de ces deux braves bourgeois, incapables, après douze années de recherches, de se renseigner sur le véritable contenu du mot romantique.

Ne serait-il pas fructueux d'interroger les principaux adversaires du romantisme, dont quelques-uns sont particulièrement véhéments ? La haine est plus clairvoyante que l'amour. Ces adversaires se recrutent dans plusieurs cantons du monde intellectuel; ne retenons que ceux dont l'opinion paraît plus révélatrice d'une tendance ou d'une attitude d'esprit.

De nombreux hommes de pensée, appliqués à la réalité sociale, s'empressent de dénoncer les méfaits sociologiques de la doctrine romantique. Pour Thiers, « le romantisme, c'est la commune [2] »; opinion sommaire et bougonne qui traduit un ressentiment hargneux à la suite des troubles qui ont coïncidé avec l'effondrement du Second Empire et que le vieil homme d'État associe dans son esprit au dévergondage des idées romantiques.

Paul Bourget, dans ses *Essais de Psychologie contemporaine*, parus en 1882, se montre plus nuancé, mais, au fond, tout aussi sévère. A propos de Flaubert, il en vient à préciser ses positions sur le romantisme [3]. Avec une grande pénétration, il aperçoit deux caractères principaux dans l'idéal romantique. Le premier, c'est l'exotisme, et il en donne comme démonstrations *les Orientales* de Hugo et les *Contes d'Espagne et d'Italie* de Musset. Cette exaltation est née de la haine

[2] Albert Le Roy, *L'Aube du Théâtre romantique*, Paris, Ollendorff, 1904, 3e édition, p. 10.

[3] « Ce mot, comme tous les termes à la fois synthétiques et vagues où se résument des sentiments en voie de formation, a fait boule de neige depuis son origine. Il s'est tour à tour grossi des significations les plus contradictoires. Il paraît avoir désigné d'abord l'impression des paysages vaporeux et de la poésie songeuse du Nord, par contraste avec les paysages à vives arêtes et la poésie à lignes précises de nos contrées latines. On disait communément, au commencement du siècle, que l'Ecosse abonde en sites romantiques. Aux environs de 1830, le mot traduisait, en même temps qu'une révolution dans les formes littéraires, un rêve particulier de la vie, à la fois très arbitraire et très exalté, surtout sublime; au lieu qu'aujourd'hui, et sous l'influence inévitable d'une réaction prévue, ce cri de ralliement des novateurs d'il y a cinquante ans est devenu synonyme d'enthousiasme factice et de poésie conventionnelle » (Paul Bourget, *Essais de Psychologie contemporaine*, Paris, Plon, 1916, t. I, p. 134).

du monde moderne et contemporain, d'un désir d'évasion qui conduit les esprits jusqu'aux fantaisies archéologiques. De plus, les guerres de la Révolution et de l'Empire, faisant beaucoup voyager un peuple jusqu'alors sédentaire, ont considérablement élargi les horizons. « Une vérité apparaît, confuse encore et enveloppée, mais déjà perceptible, à savoir : qu'il y a beaucoup de façons légitimes, bien que contradictoires, de rêver le rêve de la vie. Le romantisme est la première intuition de cette vérité, certainement plus favorable à la science qu'à la poésie, et au dilettantisme qu'à la passion [...]. Ils [les romantiques] voulaient, non pas se représenter les mœurs d'autrefois et les âmes lointaines, mais se les appliquer si l'on peut dire, mais vivre ces mœurs, mais avoir ces âmes, si bien que par une inconsciente contradiction, ces fanatiques de l'exotisme étaient en même temps les plus personnels des hommes, les plus incapables de sortir d'eux-mêmes pour se transformer en autrui. »

Le second caractère de l'idéal romantique, selon Bourget, c'est ce qu'il appelle l'infini besoin des sensations intenses. Les âmes trop heurtées ont reçu le contrecoup des événements tragiques de l'épopée républicaine et impériale, d'où des nostalgies de grandeur. « Les analyses ténues, la jolie et frêle littérature de salon, les correctes inventions de l'âge classique ne pouvaient plus satisfaire des têtes où flambaient le souvenir des drames réels, des véritables tragédies, des sanglants romans de l'époque héroïque. » Il n'est en effet que de se reporter au début de la *Confession d'un Enfant du Siècle*, pour se rendre compte de l'ébranlement reçu. Les changements ont été rapides et entiers. Pour la première fois, les plébéiens accèdent à la royauté du monde. Pendant les années ardentes, l'éducation classique a été forcément interrompue et un rempart de livres ne se dresse plus entre les jeunes hommes et les bouleversantes expériences personnelles qu'ils ont vécues. Ils disposent d'une surabondance de sève physique, enrichie par la vie active qu'ils ont dû mener, ce sont des créatures inquiètes, effrénées, vigoureuses qui divinisent la passion et recherchent un renouvellement constant de leurs émotions. L'effusion mystique triomphe dans l'Amaury de *Volupté*, dans l'Albert de *Mademoiselle de Maupin*, le jet intarissable de la volonté, dans le Julien Sorel du *Rouge et le Noir*.

En terminant cette analyse rigoureusement lucide, Bourget apporte sa conclusion et voit dans le romantisme une maladie et une source de malheurs. Une maladie, Charles Maurras reprend le mot [4]. On connaît la haine tenace qu'entretient le vieux maître royaliste à l'endroit de la Révolution. Or, il s'est efforcé d'établir, en des gloses savantes et acharnées, l'équation suivante : Romantisme égale Révolution. D'où la colère grondante qui l'anime chaque fois qu'il trouve sur son chemin quelques conséquences du mal romantique.

Pierre Lasserre reprend les mêmes idées dans un ouvrage solide dont on ne peut nier la valeur polémique, même si quelques-uns de ses points de vue paraissent trop systématiques pour entraîner facilement l'adhésion des esprits. Il choisit comme prototypes de contaminés romantiques Obermann et Faust [5]. Puis il cherche à définir les sentiments romantiques; au cours de sa longue dissection, plus particulièrement de l'œuvre de Rousseau et de Mme de Staël, il résume ainsi son opinion : « Sensualisme des idées, métaphysique des émotions, matérialisme mystique, bestialité lyrique, ainsi pourrait-on définir la tare, disons mieux : la pourriture romantique de l'intelligence... Ils disent Religion, Humanité, Infini, et ils ne parlent que de leur propre cœur. Et leur cœur, où ils veulent tout faire tenir, est un chaos [6]. » De là à penser que ce cœur n'est qu'un cloaque, il n'y a pas loin...

Écrivain d'humeur, Léon Daudet a porté une haine très allègre au XIXe siècle auquel il était intimement relié par ses attaches familiales. Dans plusieurs de ses ouvrages, il s'est attaqué avec violence au mal romantique. Comme Maurras, il associe le phénomène littéraire à ses conséquences politiques [7]. Ceux qui souhaitent connaître jusqu'à

[4] « Manque d'observation, arrêt du sens critique, lésion profonde de la faculté logique, c'est proprement la triple tare du romantisme » (Charles MAURRAS, *Trois Idées politiques. Chateaubriand. Michelet. Sainte-Beuve*, Paris, Champion, 1898, p. 32).

[5] « Parce que tous les genres d'émotions que la saine nature veut distincts, se mêlent les uns aux autres dans leur cœur sans soutien, ils se croient sur la voie d'une émotion sans nom, surhumaine, infinie. Ils l'espèrent du silence et du tête-à-tête avec eux-mêmes. D'autres vont au contraire la demander fiévreusement aux occasions de la vie » (Pierre LASSERRE, *Le Romantisme français*, Paris, Mercure de France, 1913, p. 105).

[6] P. LASSERRE, *op. cit.*, p. 170-171.

[7] « ... du cerveau des écrivains romantiques, l'anarchie descend dans la rue » (*L'Entre deux-guerres. Souvenirs...*, 3e série, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1915). Daudet affirme également que « le romantisme est une espèce de codification du dérèglement..., une béatification de l'impulsivité..., le rejet de toute discipline intérieure... Le romantisme a parfois d'éclatantes couleurs, mais la fausse oronge aussi... et elle tue » (*Les Œuvres*, p. 19 et 49).

quel délire verbal peut se rendre la détestation de Daudet n'ont qu'à relire l'ouvrage qu'il a intentionnellement intitulé *Le Stupide XIXe siècle* [8]. Ils seront édifiés sur la verve excessive du polémiste qui recourt aux expressions les plus véhémentes, voire les plus ordurières, pour fustiger son implacable ennemi.

Par tempérament comme par métier, les philosophes sont naturellement plus réservés dans leurs jugements. Ce n'est pas prouvé... Ernest Sellière a intitulé *Le Mal romantique* le quatrième tome de son vaste ouvrage philosophique [9]. On devine à quelle enseigne il loge. Il accuse le romantisme d'avoir féminisé l'âme française, il s'en prend avec mépris à ceux qu'il appelle les « *femmelins* » de l'intelligence [10]. Ce romantisme abhorré, il en poursuit les funestes ravages chez Fourier comme chez Stendhal. Il le définit avec des termes savants, susceptibles de créer une impression profonde : « En trois mots, *égotisme pathologique, mysticisme conquérant* de formes variées, *velléités* et surtout *terminologies* rationnelles, telles nous apparaît être la triple racine de la morale romantique, qui est celle de l'impérialisme instinctif et irrationnel [11]. » Bigre, tous les maux de la création doivent se ramifier dans le romantisme ! C'est encore Sellière qui parle de « l'assaut de cette morale romantique de la passion qui est d'ordinaire la dangereuse avant-garde du socialisme romantique [12] ». Et pourquoi pas du communisme, puisque nous sommes en aussi bonne voie...

Comprenons bien la réaction des philosophes. Science de la sagesse, la philosophie s'accommode mal d'un renversement des valeurs traditionnelles, de la suprématie de l'imagination et de la sensibilité sur la raison. Les philosophes se sentent beaucoup plus à leur aise dans le XVIIIe siècle contre lequel le romantisme lutte fougueusement : le desséchement intellectuel est le résultat de l'hégémonie exclusive de la raison raisonnante, l'emportant sur les sources de vie. L'excès de l'un n'excuse ni ne justifie l'excès de l'autre, il concourt toutefois à l'expliquer. Au siècle dernier, la raison a subi l'éclipse inévitable consécutive à son règne trop absolu.

8 Paris, Nouvelle librairie nationale, 1922.
9 Ernest Seillière, *Le Mal romantique*, dans tome IV de *La Philosophie de l'impérialisme*, Paris, Plon, 1908.
10 Seillière, *Madame Guyon et Fénelon*, Paris, Alcan, 1918, p. 3.
11 Seillière, *Le Mal romantique*, p. XI.
12 Seillière, dans le *Journal des Débats* du 20 nov. 1912.

Les catholiques ne nourrissent qu'une tendresse très limitée pour le romantisme. Ils le chargent de crimes qui ne sont pas tous son fait, ils voient en lui une source empoisonnée de perversion pour les esprits comme pour les cœurs. D'où les assauts qu'ils lui livrent pour l'empêcher de poursuivre sa besogne de contamination des âmes.

On ne doit donc pas s'étonner que M. l'abbé C. Lecigne, professeur de littérature française aux facultés libres de Lille, ait intitulé le volume réunissant ses conférences *Le Fléau romantique* [13]. Partant de prémisses tout à fait différentes, il rejoint la dialectique de Maurras et de Lasserre pour imputer au romantisme des responsabilités qui débordent la littérature pour déboucher sur la politique et la morale [14]. Ne pouvant accepter que la France, terre de lumière et de clarté, ait donné le jour au mal romantique, l'abbé Lecigne s'attarde complaisamment à ses origines étrangères, qui sont authentiques, et il en vient même, pour corser sa thèse, à reprendre le jugement sommaire de Tourguéneff sur Victor Hugo : « C'est un homme fou de sa propre grandeur, étroit et ignorant au point qu'il est difficile de trouver son pareil. Il ne connaît aucune langue; il n'a pas lu un seul poète étranger [15]. » Il s'attaque ensuite à Jean-Jacques Rousseau chez qui il découvre l'origine du fléau, il diagnostique le mal du siècle qui est le mal de René, il répète qu'Alfred de Musset était un malade, George Sand, une détraquée sexuelle, Gustave Flaubert, un épileptique, que Gérard de Nerval aboutit au suicide [16]. Il est toutefois difficile de ne

13 C. Lecigne, *Le Fléau romantique*, Paris, P. Lethielleux, 1909.

14 « Il y a du romantisme, et à forte dose, dans la vie et dans la politique française. Cette sentimentalité romanesque qui nous fait improviser en un tour de main des législations destructrices, le rêve substitué à la raison et à l'observation, l'individualisme proclamant ses droits contre l'ordre et les nécessités sociales, envahissant la religion sous les espèces du modernisme, mille choses encore qui apparaîtront au cours de ces études..., tout cela n'est qu'un reliquat du romantisme, une sorte de suprême liquidation dont malheureusement nos idées et nos actes sont les victimes. On ne voit plus aujourd'hui ni de jeunes gens ni de jeunes filles qui portent « le cœur en écharpe » et les paupières en voiles funèbres, comme au temps de Lamartine. Mais peut-être en trouverait-on encore qui raisonnent mal, qui dans les choses religieuses ou dans les choses sociales ont la déplorable manie de trancher tous les problèmes par un mouvement du cœur, et pour lesquels une phrase harmonieuse, sonore d'épithètes et de redondance, est à peu près l'équivalent d'une formule de vérité et de vie » (*op. cit.*, p. 10-11). Dès son mot au lecteur, M. Lecigne a précisé ses positions : « Il m'a semblé découvrir dans la littérature romantique, comme à leur source originelle, la plupart des maux dont nous mourons aujourd'hui. On me saura gré, au besoin on me pardonnera de l'avoir dit avec l'allègre franchise de ceux qui libèrent leur âme » (*op. cit.*, p. 8).

15 Lecigne, *op. cit.*, p. 29.

16 S'efforçant néanmoins à être équitable, notre chevalier conclut ainsi un chapitre extrêmement sévère sur le paradoxe littéraire : « Il suffira de savoir que les

pas donner raison à l'abbé Lecigne quand il démolit la religion des romantiques, démunie de toutes assises solides et faite d'exclamations sonores plus que de convictions arrêtées [17].

* * *

Le mot romantique lui-même prête volontiers à confusion; comment le cerner, en extraire la juste mesure de signification ? Fait assuré, tout le monde ne l'entend pas d'identique façon. En 1776,

romantiques ont mutilé les principes, renié les traditions, créé une esthétique à rebours du bon sens et de la raison. Il y a, dans leur œuvre, des parties éloquentes et des conquêtes qui resteront : ils ont revivifié notre lyrisme par un contact plus prochain avec la nature extérieure, ils ont enrichi notre langue, ils ont restauré ou inventé des rythmes admirables. Que la terre leur soit légère pour cela ! Mme de Staël disait, à la veille de la révolution littéraire : « Le génie, c'est le bon sens appliqué aux idées nouvelles. » Le bon sens, ils l'ont décrié, insulté, renié; il se venge, aujourd'hui, en rejetant une bonne moitié de leur œuvre et en réhabilitant cet art classique qu'ils ont également déformé et vilipendé » (*op. cit.*, p. 143).

[17] « Les romantiques n'ont cherché qu'en eux-mêmes. Il y avait à côté d'eux, tout près d'eux, un Evangile, une Eglise, un Catéchisme : un Evangile pour les consoler, une Eglise pour les guider, un Catéchisme pour les instruire... L'Eglise, ils l'ont ou bien dédaignée, ou bien honnie. Le Catéchisme, c'était un livre trop modeste pour ces grands génies; ils ne lisaient qu'en eux-mêmes, dans leur rêve et dans leur pensée. Ils n'ont pas étudié, ils n'ont pas prié. Ils ont mal vécu enfin. Mme de Staël écrivait : « Sanctifiez votre âme comme un temple et l'ange des bonnes pensées ne dédaignera pas d'y descendre. » En fait de « sanctification » intérieure, la plupart n'ont connu que l'expérience audacieuse de la vie passionnelle. Ils l'ont bien dit : « L'homme est un apprenti, la douleur est son maître », mais de quelle douleur parlaient-ils ? De celle qui suit l'orgie et qui n'est en somme que le vague remords des blasés » (*op. cit.*, p. 173-174). De telles positions religieuses, aussi mal étayées que possible, ne peut découler qu'une morale approximative et sans cesse variable : « La morale de la passion et la morale de l'orgueil, j'ai beau chercher, je ne trouve que cela dans le vacarme des chimères romantiques. « *Ni trop haut, ni trop bas...* » disait Boileau, et la formule s'applique aussi bien à la philosophie morale qu'à l'esthétique du XVIIe siècle. Les Romantiques l'ont répudiée délibérément : ils descendent en dessous de l'humanité en proclamant la passion souveraine de droit divin; ils dépassent la norme humaine avec l'impératif catégorique de l'orgueil » (*op. cit.*, p. 205). M. Lecigne n'est pas le seul assaillant du côté catholique. Il y a M. Lamy qui écrit : « La nouvelle indépendance de l'homme devait soustraire l'artiste à toute autorité... C'est alors que, sous le nom de romantisme, la logique de l'idée révolutionnaire pénétra l'art » (*Officiel* du 18 janvier 1906, p. 352). M. Dimier affirme que « le romantisme a paru depuis Bossuet : cette corruption de l'éloquence, de la poésie et de la pensée reçoit son redressement naturel du commerce des auteurs anciens » (Louis Dimier, *Bossuet*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1917, p. 111). Pour M. Auguste Viatte, le « romantisme est à peu près synonyme d'incroyance » (*Le Catholicisme chez les Romantiques*, Paris, de Boccard, 1922). En terminant la revue de toutes ces querelles et de tous ces griefs, M. Maurice Souriau conclut, de façon plus nuancée : « En résumé, la passion politique supprime tout sens critique en matière littéraire où la vérité est affaire de nuance. Or la querelle qu'on a cherchée au romantisme est surtout politique; on l'affirmerait rien qu'au ton et à la violence des polémiques que je viens de résumer. Mais l'explication politique ne suffit pas à elle seule : il faut y ajouter l'animosité des écoles littéraires. Le 8 octobre 1922, à Médan, M. Antoine célébrait la mémoire de Zola, considéré comme le vainqueur du romantisme, dont il aurait disséqué « le cadavre encore encombrant » (*Histoire du Romantisme en France*, Paris, Editions Spes, 1927, tome I, p. XXXVI). Il n'y a jamais de motif absolument pur; c'est une erreur de penser que les adversaires du romantisme obéissent tous à des mobiles désintéressés. A leur insu ou non, il se mêle dans leurs propos comme le reflet de leurs préjugés et de leurs inclinations.

Letourneur, dans son *Discours des Préfaces*, suggère de remplacer le mot français romanesque par le mot d'origine anglaise « romantique ». Il fournit un exemple pour justifier son opinion : « Le mot anglais est plus heureux et plus énergique... Si ce vallon n'est que *pittoresque*, c'est un point de l'étendue qui prête au peintre, et qui mérite d'être distingué et saisi par l'art. Mais, s'il est *romantique*, on désire s'y reposer..., et bientôt l'imagination attendrie le peuple de scènes intéressantes; elle oublie le vallon pour se complaire dans les idées qu'il lui a inspirées [18]. » C'est ainsi que l'entendra Lamartine. Bientôt toutefois, le mot romantique renferme une acception sombre, voire sinistre; il s'y ajoute l'idée de caveaux profonds et d'escaliers tournants, de supplices nullement précisés, en somme une féerie d'assez basse qualité susceptible d'émouvoir les sensibilités populaires.

Dans *Obermann*, Senancour recourt lui aussi à une distinction entre les épithètes romantique et romanesque; ce dernier « séduit les imaginations vives et fleuries, le romantique suffit seul aux âmes profondes [19] ». Mais est-il bien nécessaire de savoir exactement ce qu'est le romantisme pour l'attaquer ? Il ne le semble pas, puisque dès 1816 M. de Saint-Chamans répond à Mme de Staël par un petit ouvrage qu'il intitule l'*Antiromantique* [20]. L'Académie des Jeux floraux se rend compte de l'imprécision du vocable; elle met au concours le sujet suivant : quels sont les caractères distinctifs de la littérature à laquelle on a donné le nom de *romantique*, et quelles ressources pourrait-elle offrir à la littérature classique ? La rédaction même de cette question indique une certaine méconnaissance du problème; le romantisme n'entend pas être une cure de rajeunissement pour le classicisme, il s'inscrit au contraire en faux contre toute compromission avec la doctrine abhorrée, et ce ne sera pas la faute de ses plus actifs champions si, en fait, le romantisme servira à redonner une vie nouvelle à des formules devenues vidées de toute chaleur humaine.

[18] Alfred Michiels, *Histoire des Idées littéraires en France au XIXe siècle*, Bruxelles, 1848, tome I, p. 148.

[19] Senancour, *Obermann*, Paris, Edition Charpentier, 1852, p. 152.

[20] A propos d'une pièce jouée dans un salon et à la représentation de laquelle il a assisté, Charles de Rémusat écrit à sa mère : « Mme Molé a été une Victorine assez gentille, mais sans tendresse, sans ce je ne sais quoi, que je ne sais comment exprimer, et que j'ai envie d'appeler romantique » (*Correspondance de M. de Rémusat, pendant les premières années de la Restauration*, Paris, C.-Lévy, 1883, t. IV, p. 352).

Les romantiques ne partagent pas tous les mêmes canons, qu'il s'agisse de littérature, de politique ou de religion. L'école de 1802 reconnaît en Chateaubriand son pontife suprême. Ce groupe n'a pas encore rompu complètement les amarres avec l'idéal classique; il tend à secouer le joug, mais il le fait avec certaines précautions qui démontrent qu'il conserve certains vestiges de tendresse pour le passé. Ces hommes gardent un sentiment d'horreur pour les débordements révolutionnaires, ils sont volontiers royalistes, marquant par là leur souci de préserver au moins un fondement de continuité. Les excès d'impiété et d'athéisme des révolutionnaires à la Robespierre et à la Saint-Just les inclinent à restaurer le catholicisme, un catholicisme assez frelaté, sentimental et oratoire, où la rêverie religieuse l'emporte sur la connaissance de la doctrine. Fidèles à l'enseignement du siècle précédent, dignes héritiers de Voltaire, les libéraux seront classiques en littérature et incroyants en matière de religion.

Vient ensuite l'école de 1830, qui se réclame de Victor Hugo. Le catholicisme est bientôt remplacé par une vague religiosité sans aucun étai doctrinal. Ces romantiques, qui vivent encore dans le souvenir récent et exaltant de l'épopée napoléonienne, deviennent à leur tour libéraux et ne professent que mépris pour une royauté qui leur paraît déplorablement bourgeoise. Certains textes révèlent cette orientation nouvelle des esprits, de même qu'ils marquent l'attrait qu'on éprouve désormais pour les écrivains étrangers, dont plusieurs se constitueront en France comme le véhicule des idées romantiques [21].

[21] Après avoir lu Byron, Mme de Rémusat écrit à son fils cette lettre véritablement « transportée » : « ... il me charme. Je voudrais être jeune et belle, sans liens : je crois que j'irais chercher cet homme pour tenter de le ramener au bonheur et à la vertu; à la vérité, ce serait peut-être aux dépens de la mienne. Il doit y avoir bien de la souffrance dans son âme, et vous savez que la souffrance m'attire toujours » (*op. cit.*, t. VI, p. 200). Malgré son enthousiasme, cette dame est assez intelligente pour comprendre que l'entreprise ne serait pas sans risques pour sa vertu; elle témoigne toutefois de cette attirance maladive vers la souffrance qui est au fond de la sensibilité romantique. Voltaire tombe de plus en plus en défaveur et c'est encore elle qui le dit : « J'ai toujours la tête montée sur Schiller. Par goût je préfère encore les tragédies de passions à celles de mœurs; aussi je ne trouve encore rien à comparer à Racine. Mais je vous avoue que j'aime mieux *Wallenstein*, *Guillaume Tell*, une partie de *Don Carlos*, la fatalité de beauté qui pèse sur *Marie Stuart*, et le premier acte des *Brigands*, que la plupart des tragédies de Voltaire » (*op. cit.*, t. VI, p. 556-557). Au lendemain de la représentation de la *Marie Stuart* de Schiller, adaptée par Lebrun, au Théâtre Français, le 7 mars 1820, Charles de Rémusat écrit à sa mère sur un ton qui ne laisse aucune équivoque sur l'ardeur de ses sentiments : « Nous avons eu, hier, un grand plaisir d'émotion et de vanité, un triomphe, un succès personnel !... Cette tragédie est fort belle. C'est une traduction incomplète, mais fidèle, de la pièce de Schiller... La réussite

Il n'y a rien là que de très normal. On s'étonne un peu des vitupérations auxquelles nous avons fait écho et qui laissent deviner une hydre géante, une pieuvre aux tentacules envahissantes. Si le romantisme a causé des ravages, peut-être n'a-t-on surtout monté en épingle que ses représentants les plus exacerbés, ses dévoyés les plus sensationnels; peut-être s'est-on contenté de tirer des conclusions sévères, nullement appuyées sur une étude d'ensemble poursuivie avec une suffisante sérénité. A l'examiner de plus près, on se rendrait compte que le romantisme est beaucoup plus une conséquence qu'une cause; c'est la conséquence d'une époque durement ébranlée, fortement agitée, où il est difficile de retrouver l'équilibre. Une autre source d'erreur, c'est qu'on a trop souvent tendance à confondre l'aspect littéraire avec l'aspect politique, religieux et moral. Il était naturel qu'après ces années troublées la foi religieuse subît une crise; il en va souvent ainsi dans les moments de bouleversement général. Le romantisme n'en est pas, comme tel, responsable. Il allait également de soi que les esprits fussent indécis dans leurs adhésions politiques : pensez donc, en si peu d'années, la monarchie absolue, la monarchie constitutionnelle, la Convention nationale, la République égalitaire, le Directoire, le Consulat, l'Empire, la Restauration, il y a de quoi être désaxé, quand tout cela se passe dans un quart de siècle environ. Une fois de plus, le romantisme n'est pas responsable de la perturbation qui s'empare des esprits, il n'est que la résultante d'un indescriptible tohu-bohu.

On souffre du mal du siècle; ce mal n'est pas nouveau, il se reproduit sous des formes diverses, il atteint toujours une jeunesse qui a été fortement secouée au moment de son avènement à la vie de l'esprit. Un jeune Angevin, Victor Pavie, auteur des *Médaillons romantiques*, exprime parfaitement l'état commun à ses contemporains quand il confie à Victor Hugo : « J'ai mal à l'âme [22] ! » C'est le cri désespéré de la jeunesse éternelle. Tous les jeunes gens se sentent

a été complète et bruyante, au grand étonnement du parterre, qui était bien attrapé de ne pouvoir siffler des choses qui choquaient toutes ses habitudes, et qui enlevaient son admiration » (*op. cit.*, t. VI, p. 341).

[22] « J'ai aujourd'hui dix-neuf ans... Savez-vous que me voilà vieux, et d'âge, et d'expérience ? Hélas ! je sais bien peu de choses pour mon âge, et puis, cependant, je sais trop; j'ai tout deviné, ou tout découvert. Il n'y a plus de mystère, plus d'inconnu pour moi. Voilà une phrase un peu romantique... » (*op. cit.*, t. I, p. 308).

vieux aux approches de vingt ans; il leur semble qu'ils ont tout épuisé de la vie et qu'il ne leur reste plus rien à apprendre. Cela fait partie de leurs illusions. Encore un coup, n'en incriminons pas faussement le romantisme, quand il ne s'agit que de la crise fatale de la jeunesse encore incertaine de ses positions et qui se cherche elle-même en une quête angoissée.

Que ces sentiments un peu exaltés se traduisent, sur le plan littéraire, par la poussée romantique, il n'y a rien là de répréhensible, qui justifie l'anathème [23]. Plusieurs catholiques l'ont compris [24]. Ils ont reconnu que, sinon par ses réalisations, en tout cas par son aspiration vers l'infini, le romantisme est un mouvement d'essence religieuse [25]. Le malheur — il était inévitable, — il y a eu des excentriques, le plus souvent dépourvus de talent authentique et qui, de ce fait, font effort pour suppléer à leurs lacunes par des attitudes et des déclarations excessives. Non, il ne faut pas juger le romantisme par un Fontaney, un Jean Polonius, un Jules de Rességuier, un Thalès Bernard, tous ces disciples de troisième zone pour qui les nouvelles idées n'ont été le plus souvent qu'une occasion et une tentative de justification de leur bohême plus ou moins crapuleuse. Pourquoi accorder tant d'impor-

[23] Le fougueux polémiste catholique de *l'Univers*, Louis Veuillot, qui ne s'est pas acquis une réputation de complaisance excessive pour l'erreur, se montre néanmoins d'une indulgence compréhensive quand il écrit dans ses *Satires* :

J'escortais *Hernani* le poing haut, l'œil sauvage;
J'aurais à Lélia parlé de mariage;
Michelet me semblait profond, Dumas poli,
Et je trouvais Delorme on ne peut plus joli.
Bref, je fus romantique ! Il faut être équitable;
Le romantisme avait son côté respectable.

(2e édition, Paris, Gaume, 1863, p. 67-68). Les vers ne sont pas fameux, mais ils expriment une opinion modérée et honnête.

[24] « Pour nous délivrer de cet effrayant malaise [i.e. matérialisme], le Positivisme ne suffit pas. Il ne suffit pas, comme les hommes de l'*Action Française*, de crier : « A bas le Romantisme ! » Si c'est pour remplacer la lamentation romantique par la sagesse païenne d'un Auguste Comte, mieux vaut garder la tragique lamentation, ce « tourment » dont parle Musset, et qui, sous l'action de la grâce, un jour se retournant vers le Bonheur Unique, pourra se convertir en transports d'adoration, en extase et en prière » (Paul Lœwengard, *Les Magnificences de l'Eglise*, Paris, Perrin, 1913, 2e édition, p. 79).

[25] « J'ai toujours été ému d'observer combien nos grand'mères, ou nos mères, même les plus simples, et de condition modeste, avaient un culte naïf pour l'ode, l'élégie, la romance... Peut-être n'a-t-on pas su assez de gré au romantisme de cet élan général qu'il avait donné aux âmes. Il les avait empreintes d'un idéal très factice, un peu drôle à juger de loin, mais qui devait être très doux à rêver, car les esprits qu'il habite encore sont restés vifs et charmants. Nous lui devons des aïeules exquises » (René Bazin, *En Province*, p. 151-152). Ne cherchons pas à tirer de ce texte charmant un argument additionnel; il est néanmoins plus intelligent que certaines attaques inconsidérées.

tance à cette espèce de manifeste de Louis Reynaud qui écrit dans son *Jérôme Paturaud* que « la littérature que nous allions créer devait être stridente, cavalière, bleue, verte, mordorée, profonde et calme comme le lac, tortueuse comme le poignard du Malais », etc. (Les surréalistes n'ont pas tellement innové !) Ce sont de ces affirmations de principes que se permettent toutes les jeunes écoles par la bouche ou par la plume de leurs champions les plus enfiévrés. Cela ne tire guère à conséquence. On s'explique ainsi le titre que Lardanchet a justement donné à son ouvrage : *Les Enfants perdus du Romantisme* [26].

Fait assuré, le romantisme, comme tout ce qui est humain, ne mérite pas les dithyrambes et les dénonciations dont il a été l'objet. Il y a lieu de tenir compte de toutes les circonstances historiques et psychologiques, de chercher plutôt à associer qu'à opposer, de conserver tous les éléments de richesse et de beauté pour leur accorder leur rang dans la tradition de l'intelligence et de la pensée françaises. Méfions-nous des cantiques de louanges et des exclusions arbitraires.

Roger DUHAMEL, m.s.r.c.,
de l'Académie canadienne-française.

26 LARDANCHET, *Les Enfants perdus du Romantisme*, Paris, Perrin, 1906.

The Evolution of the Keynesian Approach to International Trade

> I detect a most remarkable consistency in the development of his theories and practical proposals, ... It is, of course, true that during all this time his thought was undergoing an evolution. His consistency, it is true, was that of an original mind moving rapidly forward, and, therefore, has a different character from a consistency of one who is content to go through life propounding an established orthodoxy.[1]

J. M. Keynes did not specifically devote any of his major works to the subject of international trade or discuss it at any length. He did, however, introduce, directly or indirectly, some new elements into the theory of foreign trade and revise the traditional treatment of international commercial policy.

In his first book, *Indian Currency and Finance* (1913), Keynes discussed the problem of money in its international aspect and expressed a preference for the gold exchange standard over the conventional gold standard. He recommended the establishment of a central bank in India in order to centralize gold reserves to meet an external drain of gold due to excessive imports. In his next book, *The Economic Consequences of the Peace* (1919), Keynes, writing about Central and Eastern Europe, expressed his admiration of the pre-World War I foreign trade practice when "The interference of frontiers and tariffs was reduced to a minimum..." and when "The various currencies, which were all maintained on a stable basis in relation to gold and to one another, facilitated the easy flow of capital and of trade to an extent the full value of which we only realize now, when we are deprived of its advantages."[2] He also analysed the problem of international transfers, to which topic he returned in his *Revision of the Treaty* (1921), and again in the article, *The German Transfer Problem* (1929).[3] In the latter publication Keynes argued against

[1] R. F. Harrod, *The Life of John Maynard Keynes*, pp. 467-470.

[2] *The Economic Consequences of the Peace*, pp. 15-16.

[3] *Economic Journal*, Vol. XXXIX, March 1929, reprinted in the *Readings in the Theory of International Trade*, pp. 161-169, American Economic Association, 1950.

B. Ohlin and stressed the fact that the burden of such transfer payments, apart from the cash involved, implied also a deterioration of the terms of trade of the paying country. He also maintained that Germany could not pay reparations through increased exports to the victorious countries because of a low elasticity of demand abroad for that country's exports. Some of the arguments involved were also relevant to an analysis of the effects upon a country's standard of living when making foreign investments. [4]

In the article — *Free Trade for England* (1923) — Keynes accepted the two main arguments in favour of free trade policy, namely, the economic advantages to be derived from the international division of labour and the real benefits from importing useful and needed goods and services. At the same time, he acknowledged a policy of protection in case of national defence industries, infant industries and as a protective means against harmful dumping. And he stated that "If there is one thing that Protection cannot do, it is to cure Unemployment" and he added: "... the claim to cure Unemployment involves the Protectionist fallacy in its grossest and crudest form". [5]

Then Keynes in his *A Tract on Monetary Reform* (1925), criticized the traditional gold standard system, at a time when Great Britain had returned to it; stressed the need to stabilize internal prices and suggested the establishment of a national managed currency system. The criticism of the traditional gold standard is also to be found in his article, *The Economic Consequences of Mr. Churchill* (1925), where Keynes argued that Britain's return to it was responsible for the higher external value of sterling and the impairment of British competitive ability in foreign markets. Moreover, with a negative balance of trade it became necessary to raise the discount rate and to restrict credit at a time when investments were low. In *A Treatise on Money* (1930), Keynes returned to the concept of a national managed currency system. He believed that under that system a greater stability of internal prices can be achieved and also that short-term stability and long-run flexibility of foreign exchange rates can be realized. Keynes thought

[4] R. F. Harrod, *The Life of John Maynard Keynes*, p. 397.

[5] *The Nation and the Atheneum*, November 24, 1923, quoted by J. M. Keynes, in *The General Theory of Employment, Interest and Money*, p. 334.

that stability of exchange rates, so long as it was not incompatible with stability of internal prices, was a desirable thing to both importers and exporters. He also worked out the concept of a supernational system of currency management, which was to maintain the stability of the value of gold and to prevent wide fluctuations in the foreign exchange rates, through the close cooperation of the central banks of the member countries. This concept became a basis of the so called "Keynes' Plan", which called for the establishment of an International Clearing Union after World War II that would allow a multilateral trade without the operation of the traditional gold standard system. Keynes also discussed the problem of external equilibrium, international investments and their impact on the balance of payments and raised the problem of protection.

With regard to protection Keynes now had changed his views. Until approximately 1930 he was a follower of the classical economics and a free trader. Afterwards, however, until the later years of the Second World War he moved towards protectionism because he was concerned about the prevailing mass unemployment and the severe depression of the 1930's. Moreover, he believed that the spirit of international co-operation was lacking and that a national full employment policy required some control of its foreign trade. Towards the end of his life Keynes again became a free trader believing that international co-operation would be forthcoming after World War II and that his economics of full employment would be accepted and executed on a world-wide scale. In a radio address in 1931 he suggested protection as a desirable policy to increase employment because it would improve the balance of trade assuming, of course, that money wages and costs of production would remain unchanged. Keynes was a member of the Macmillan Committee of Inquiry into Finance and Industry in Britain, which in its report of 1931 advocated protection to relieve unemployment and recommended special aid to encourage exports. In his articles of 1933 he wrote, "... let goods be home-spun whenever it is reasonably and conveniently possible; and, above all, let finance be primarily national".[6] About the same time he denied

[6] *New Statesman*, July 8 and 15, 1933, quoted by R. F. Harrod, in *The Life of John Maynard Keynes*, p. 446.

that he had changed his views on the gold standard as an international standard although he admitted that some changes were necessary; for example, wider margins between gold points, international regulation of the price of gold as a commodity and relaxation of parities between national standards and gold.[7] Keynes expressed some uneasiness about protection in his article, *The Means to Prosperity* (1933), realizing that a successful protection policy of one country may harm other countries and if applied by all countries it may prove to be detrimental to all of them.

Keynes monumental work, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936), is principally concerned with internal economic problems but, indirectly, it also deals with international trade because of a close relationship between foreign commercial policy and the theory of employment.

Keynes' concepts and suggestions expressed in the works mentioned above amount to a substantial reconstruction of the traditional theory of international trade and foreign commercial policy.

I

The first aspect of international economics raised by Keynes concerns the role of international trade and the appropriate foreign trade policy, whose objective should be not only to equilibrate the balance of payments but also to secure and maintain full employment at home. His views differed from those of the classical economists and his policy measures from those of a liberal economic system because "Under a system of domestic laissez-faire and an international gold standard there was no means open to a government whereby to mitigate economic distress at home except the competitive struggle for markets".[8]

The classical theory of international trade was complementary to the concept of a free market economy, which is characterized by an equalization of the remunerations of the factors of production because of an assumed perfect mobility of these factors within a country and by a maximization of social output. It also assumed that the economies

[7] Letter to *The Economist*, March 20, 1933, quoted by R. F. Harrod, in *The Life of John Maynard Keynes*, p. 445.

[8] *The General Theory*, p. 382.

of different countries were completely integrated at home as perfect markets. The factors of production were considered to be less mobile as between the countries. For this reason international equalization of the remunerations of the factors of production could not be achieved. Only through the international specialization and division of labour and foreign trade could the international equalization of prices of goods traded within the limits set by the transport costs and thus international equalization of factor payments, be realized. Hence the advantage of free trade.

According to the classicists, free trade between nations would secure a more efficient use of productive factors as a result of the territorial division of labour and would increase the real income and standard of living of each participating country. By contrast, the various restrictions in foreign trade must result in uneconomical and artificial growth of national industries. The classicists strongly opposed the mercantilist concept and policy of a favourable balance of trade as they believed that the national economic interests are complementary and that the mechanism of an international market and international payments automatically leads to an equilibrium of the balance of trade and payments of each country through cost and price adjustments and the free flow of gold. It was assumed that other factors affecting the balance of payments remain unchanged, especially international movements of capital.

The traditional theory of international free trade and the concept of automatic mechanism equilibrating the balance of payments under the gold standard remained official until the 1920's although, in practice, most countries followed a protectionist policy. Thus classical international economics no longer reflected the actual economic practice.

II

J. M. Keynes made a significant departure from the classical doctrines of international trade and launched a criticism against the orthodox theory in *The General Theory of Employment, Interest and Money*. He stated that his criticism was directed against "...the inadequacy of the theoretical foundations of the laissez-faire doc-

trine . . ." and ". . . the notion that the rate of interest and the volume of investment are self-adjusting at the optimum level, so that preoccupation with the balance of trade is a waste of time".[9] He admitted that international specialization and division of labour and free foreign trade ensure real benefits as some foreign goods may be obtained at lower costs than similar commodities produced domestically but, he thought, that the classicists exaggerated these advantages.[10] Keynes believed that under the impact of modern technology, the differences in comparative costs would become so narrow that national specialization in production with its inherent risks would not be worthwhile.

The principal error of the traditional theory of foreign trade, according to Keynes, was its assumption of the conditions of full employment. It has been stressed however, that "Much reasoning about foreign trade policy, based as it is on the assumptions of full employment, becomes fallacious when misapplied to conditions of unemployment".[11] The latter conditions were largely ignored by the classical economists. Keynes pointed out that the economic waste and social losses of a country from unemployment of material and human resources may, however, be greater than the benefits from the territorial division of labour amongst nations. The alternative to the less efficient employment of resources is no employment at all. It would seem then that protection is likely to increase real national income in times of very extensive unemployment. Keynes believed that the first objective of economic policy of a country should be full employment. Moreover, the international scope of a business cycle sometimes imposes conditions of external dis-equilibrium of a country that are inconsistent with the desire to maintain internal stability at full employment. A country may therefore insulate itself from such external conditions through protection, which, however, if generally applied, must inevitably result in a less than optimum utilization of the world's economic resources.

Full employment and economic progress, where the propensity to consume is given, depends, according to Keynes, on the sufficiency of the inducements to new investments. "They may be found either in

[9] *Ibid.*, p. 339.
[10] *Ibid.*, p. 338.
[11] W. A. Salant, *Foreign Trade Policy in the Business Cycle*, reprinted in the *Readings in the Theory of International Trade*, p. 201.

home investment or in foreign investment, which between them, make up aggregate investment." And he added, that "...the volume of foreign investment is necessarily determined by the size of the favourable balance of trade".[12] An increase in the balance of trade or an increase in the volume of foreign investment will increase the total volume of investments of a given country and thus its level of employment and the size of national income. Moreover, higher national income, when spent on goods produced at home, will increase total effective demand and indirectly secondary employment in other domestic industries and trades. This is the well known impact of investment and employment multipliers in terms of foreign trade. The foreign trade multiplier indicates the effects on the national income due to a change in a country's exports and thus of a change which has its origin abroad.

The favourable balance of trade as a stimulating economic factor moved Keynes to be more sympathetic towards some of the mercantilist ideas, as he believed that expanded exports or reduced imports will increase employment in the same way as expanded domestic investments increase employment and national income. The only difference being that in the former case world's employment as a whole will be uneffected. For "A decline in the imports of one country is a decline in the exports of other countries, and the balance of trade for the world as a whole is always equal to zero".[13] Keynes believed that protection would tend, assuming money wages and costs within a country to remain unchanged, to improve the balance of trade of a particular country. He argued further that a positive balance of payments will cause a flow of gold into a country and this fact will enable the banking system (if it is based on the gold standard) to lower the rate of interest. The latter fact will increase the incentive to invest with all the subsequent beneficial repercussions on the level of employment and national income. Of course, increased exports provide additional wages and other types of income but since the goods produced for exports are not available for domestic market there will appear an inflationary pressure. In due time the costs of produc-

[12] *The General Theory...*, p. 335.
[13] J. Robinson, *Beggar-My-Neighbour Remedies for Unemployment*, quoted in the *Readings in the Theory of International Trade*, p. 393.

tion will also rise and this fact will discourage exports. Moreover, discouraging imports may raise money income but, at the same time, it cannot offset the decline in real income due to the adverse change in the terms of trade against a protectionist country.

By the same process of reasoning it can be shown that a negative balance of trade will cause a decline in a country's employment and national income. A net import of goods, representing a negative investment, and working through the multiplier principle, might be a major factor contributing to unemployment and depression. A negative balance of trade and perhaps an adverse balance of payments as well, will cause an outflow of gold, as a result, the banking system will be forced to raise the rate of interest thereby inducing negative repercussions on investments. In brief, according to Keynes, a positive balance of trade may contribute towards economic prosperity, while a negative balance of trade may lead to unemployment and depression. Thus the mercantilist concept of a favourable balance of trade and the mercantile analysis of the operation of the economic system have been revived.

Keynes stressed, however, that a positive balance of trade implies an increase in foreign investment from the point of view of one country alone but it does not increase the volume of investments for the world as a whole. For the world as a whole exports and imports must be equal, therefore, all nations cannot at the same time, enjoy the benefits of a favourable balance of trade. Consequently, a positive balance of trade can only increase economic activities of one country alone, not those of the whole world. Keynes argued that each country must concern itself with its own level of employment and, if it does not have at its disposal other means of affecting the internal level of investments, then it is legitimate to use a favourable balance of trade policy through protection to increase its employment and general economic activities. This is indeed a very nationalistic approach to international trade.

Thus Keynes, while admitting the real advantages from international division of labour and exchange, argued that they are conditioned by the existence of full employment. He remarked: "... if nations can learn to provide themselves with full employment by their domestic policy, ... there need be no important economic forces calculated to set the interest of one country against that of its

neighbour. There would still be room for the international division of labour and for international lending in appropriate conditions."[14] Under the conditions of full employment, protection against foreign imports merely shifts employment within a country from one industry to another and gives advantage to protected industry in competing for factors of production. Moreover, in due time, employment in export industries would decline. Under the conditions of less than full employment, protection implies "exporting" unemployment abroad as the increased demand for domestic labour takes place at the expense of foreign labour. Such a policy usually bring forth a retaliation from other countries and the net result is a further contraction of world trade and more unemployment.

Keynes warned against the indiscriminate use of protection as a means of equilibrating the balance of payments. For some countries, he admitted, a free trade policy may be more desirable, particularly, when they are industrially advanced. He also indicated that protection is wrought with dangers such as conflicting private interests, incompetence of administration, etc., which may produce results different from those intended. Even if protection is successful and leads to a positive balance of trade and, therefore, an inflow of gold, a lower rate of interest, higher investment, increased economic activities and employment, still the costs of production and wages would tend to go up and this would diminish the competitive ability of the nation in foreign markets. In fact, it would be impossible to maintain a positive balance of trade over a long period as exports would decline. Moreover, a lower rate of interest would cause an outflow of foreign capital that would disturb the balance of payments, cause an outflow of gold in time and finally the rate of interest would go up and this would subsequently reduce investments. Protection creates unhealthy nationalism and leads to international conflicts. It should be used only when no other means exist to maintain a high level of employment.[15]

It has been suggested that a free trade policy and a complete international division of labour may result in increased industrialization of already advanced countries and reduce the underdeveloped

[14] *The General Theory...*, p. 382.
[15] *Ibid.*, pp. 336-337.

countries to producers of raw materials. For this reason, Gunnar Myrdal argued that there are specific circumstances for protection policy, including tariffs and quantitative restrictions, on the part of the underdeveloped countries. For example, accelerated economic development may necessitate special imports and, therefore, protection is needed to preserve the foreign exchange balance; protection creates an internal demand and thus accelerates the slow process of "natural" growth; it may provide an "industrial basis" for more balanced economic development; it opens new labour opportunities for a large and permanent labour surplus in underdeveloped countries; and, finally, protection would close the gap in the structure of costs and prices between agriculture and industries. Myrdal concluded that "If the advanced countries want to relieve the underdeveloped countries of this necessity of applying import restrictions — without, of course, putting a brake on their economic development — it can be done. The means of doing it are also clear: lifting any barriers they have erected against imports from underdeveloped countries and inducing a capital flow to those countries." [16] This statement of Myrdal undermines Keynes' special plea for protection on behalf of the mature economies.

The difference between Keynes' treatment of foreign trade and the traditional theory of foreign trade lies in the fact that Keynes, assuming the conditions of less than full employment, saw the advantages from international trade not in imports but in exports because the latter lead to higher employment and higher national income. [17] Keynes' view may be correct in the case of countries whose national economies center around foreign trade and where exports constitute a large share of national income source.

R. F. Harrod has suggested, however, that Keynes perhaps exaggerated the beneficial effects of the positive balance of trade. For if a recession is deep and general production low, then imports will decline and thus a positive balance of trade may emerge but this fact will not contribute much to an increase in economic activities. Harrod pointed out that to increase economic activities it is not a positive

[16] Gunnar Myrdal, *An International Economy*, pp. 275-277.

[17] J. Soldaczuk, "International Economics of J. M. Keynes", in *Ekonomista*, No. 2, 1957, p. 120.

balance of trade but rather an increased volume and value of exports that is essential. He remarked that "a change in the value of exports may have a greater effect on the level of activity in a country than an excess or deficiency" in the balance of payments and "depressing effect of the falling volume of exports outweights any stimulating effect which the inflow of gold may exert". [18] Obviously even increased exports will not remedy recession or depression if it caused by internal factors. Increased exports of one country will not mitigate a world-wide depression and if anything it will make the position of other countries even more difficult if their exports remain unchanged.

It seems that in practice even to-day a country will not hesitate to assert its control over exports, imports and foreign exchange if it is a question of maintaining a level of high employment. Hence "Once more, to avert national discrimination against foreign trade and restrictive controls of foreign payments, invoked to defend full employment in the individual countries, we must organize the whole world economy by concerted international action in such a way that depressing effects on national welfare from events outside a country's national boundaries are less likely to arise". [19]

A country, which aims at high and steady employment and desires to offset the disturbances arising from fluctuations in demand for its exports, must try to keep its total expenditure on current national output at a level sufficient to maintain high level of employment. "It must therefore be prepared to offset variations in foreigners' expenditure by opposite variations in its own domestic expenditure in order to keep the total flow of spending at the optimum level." [20] This remedy may not be, however, a complete answer to depression and unemployment in export industries. Moreover, the monetary and fiscal policies, while stimulating economic activities at home and sustaining domestic incomes, will, at the same time, cause an increase in imports and thus create a tendency towards a deficit in the balance of payments. A country may attempt to insulate itself from the unfavourable variations in foreign demand for its exports by concentrating more on its

18 R. F. Harrod, *International Economics*, 1957, pp. 136-139.

19 G. Myrdal, *An International Economy*, p. 45.

20 R. Nurske, *Conditions of International Monetary Equilibrium*, quoted in the *Readings in the Theory of International Trade*, p. 20.

own internal economy but, in so doing, it must be certain that its internal market is more stable than the external markets and that the gains in stability more than balance the real economic loss due to less efficient use of the productive resources resulting from the reduced volume of international trade. As Harrod observed: "If a country is working with a high level of unemployment, it will concentrate on producing the goods in which it has the greater comparative advantage; if it wishes full employment, it will have to employ the residual factors in less profitable fields. Consequently a balance of trade can be secured with unemployment, at a higher level of money rewards than would be feasible if the necessity of full employment were postulated." [21]

Is there then no way of reconciling internal equilibrium at full employment with an external equilibrium under the conditions of free trade? Or is it possible to enjoy fully the benefits of extensive international trade and escape the necessity of internal adjustments to changes in a country's international position? The answer seems to be negative. For participation in world trade inherently implies that the internal economy is partly determined by external conditions and must be responsive to the long-run structural changes in world demand and supply.

The impossibility of divorcing internal and external economic conditions while maintaining freedom of trade and payments does not mean that nothing can be done to mitigate the undesirable repercussions on the internal economy by external disturbances without reducing the advantages of international trade. For it is possible to co-ordinate different national policies affecting foreign trade and international payments, through international agreements and institutions that would prohibit extreme and nationalistic policies and provide the means of international adjustments.

III

Another criticism of Keynes against the traditional theory of international trade was concerned with the classical concept of the automatic adjustment in the balance of payments in the long-run under

[21] R. F. Harrod, *International Economics*, p. 115.

the gold standard system. According to the classicists, the inflow of gold due to the positive balance of trade would exert an inflationary pressure inside a country while an outflow of gold due to the negative balance of trade would create a deflationary tendency. This inflation and deflation would imply changes in the general price level, cost structure, wages, rate of interest, volume of money and credit and the rate of investment. All these changes would affect the country's exports and imports. A country experiencing inflation would find it difficult to export while providing a good market for imports. Conversely, a country experiencing deflation would increase its exports and reduce its imports.

Keynes did not deny the tendency of automatic adjustment in the balance of payments as a result of gold movements but he suggested that considerable disturbances occur in the internal economy as a result of gold movements, particularly in cost and price structures.

The classicists assumed, of course, that a change in price and cost structures of the goods produced at home under the impact of gold movements would encourage or discourage their exportation and foreign imports. Much depends, however, on the elasticity of demand for exports and imports. Moreover, Keynes argued that a change in price and cost structures does not occur immediately and automatically because of the inflow or outflow of gold. It is necessary that the conditions of production in export industries change. An inflow of gold will not change perceptibly the costs of production if the conditions of unemployment prevail in a given country. One also has to admit that the more monopolistic organization of the labour market as well as other markets, then the extension of the social security and, indeed, practically all economic policies in the welfare state, have made the internal cost and price structures more rigid and ever less adjustable to outside changes. Thus a tacit assumption that the gold standard would provide not only fixed exchange rates, which with some qualifications may be generally accepted, but also that it would ensure automatic adjustment in the balance of payments through appropriate changes in price and cost structures, has to be reconsidered. During the greater part of the last century the gold standard system operated fairly well because the supply of gold kept pace with the expansion of general

production, it was more evenly distributed among the countries and the internal price and cost structures were less rigid.

Under the gold standard system each country is obliged to maintain a stable value of its currency as expressed in terms of gold. This stability is convenient to exporters and importers, but "... these conveniences are insufficient to make up for the hindrances it imposes on a policy for full employment ..." [22] because of the changes in the rate of interest that the flows of gold affect. If a country has an adverse balance of payments and gold leaves the country, a central bank must raise the discount rate to safeguard the official reserves. The commercial banks will be obliged to raise their rates of interest as well. This may have an unfavourable effect on the rate of investment and may lead to a decrease in general economic activities and unemployment. Thus the direct effect of a measure to preserve the official reserves and to equilibrate the balance of payments may be a recession and depression and prices will tend to fall, which in time may improve exports. This process is, however, a long one and the adjustment in the balance of payments may in the meantime result in decreased economic activities. The inflow of gold, on the other hand, makes the economy more liquid and, if the rate of investment is responsive to lower rate of interest and the greater volume of credit, economic activities will be stimulated. But Keynes believed that the rate of interest was an independent economic factor autonomous of the flows of gold. He wrote as follows: "It is the policy of an autonomous rate of interest, unimpeded by international preoccupations, and of a national investment programme directed to an optimum level of domestic employment which is twice blessed in the sense that it helps ourselves and our neighbours at the same time. And it is the simultaneous pursuit of these policies by all countries together which is capable of restoring economic health and strength internationally, whether we measure it by the level of domestic employment or by the volume of international trade." [23]

Keynes also believed that an outflow of capital abroad may cause serious disturbances in internal economy because it affects the balance

[22] A. P. Lerner, *The Economics of Control*, p. 369.
[23] *The General Theory ...*, p. 349.

of payments and, if the export of goods does not increase to offset the outflow of capital, then the negative balance of payments would imply gold leaving a country with all its adverse effects. He was consequently against large foreign investments and loans. Keynes, unlike the classicists, did not believe that exports of goods would increase as a result of granting a loan abroad. This could happen only if there was a stipulation that the loan would be spent by the borrowing country on the imports from the lending country. He believed that a diversion of capital from foreign lending to domestic use would expand activities at home and this would be more beneficial to the world because increased investments at home would necessarily increase imports from other countries. International capital movements, according to Keynes, make it impossible to retain an independent and free policy with respect to the rate of interest. A reduction in the rate of interest designed to improve the rate of investment at home may cause an outflow of foreign and domestic capital abroad. The latter fact would then affect the balance of payments adversely and cause a movement of gold abroad.

Thus Keynes thought that the equilibrium in the balance of payments under the gold standard system — considering capital and current accounts — was possible only at the price of internal disturbances of the economy. The main disadvantage of the gold standard is that it requires credit restrictions when gold is leaving the country. Consequently, under the gold standard it is impossible to reconcile the desire to balance the balance of payments with the achievement of full employment.[24] The movements of gold cannot automatically secure both objectives. For this reason he urged the replacement of the gold standard system by a managed currency system, which would separate the internal monetary and credit policy of a country from the rigid rules of the gold standard game. The managed currency system will enable the country to carry out an independent monetary policy designed to maintain high level of economic activities and full employment and the flexible exchange rate system may allow it to insulate itself from external disturbances. The burden of the necessary adjustments in the balance of payments falls on the rate of exchange

[24] *Ibid.*, pp. 346-350.

rather than on domestic prices and income. Of course, fluctuating exchange rates may have undesirable effects on exporters, importers and international capital movements.

Keynes' arguments are probably broadly correct but he over-simplified his analysis of the relationship between the gold standard, gold movement and the state of internal economy of a country. The latter fact he makes simply a function of monetary and credit factors, which are conditioned by variations in external trade. It is generally agreed that monetary and credit factors constitute the main contributory causes to recurring periods of prosperity and depression.

If the rate of investment and consequently the level of economic activities are dependent on the balance of trade and the balance of payments and the international movements of gold, then, from the point of view of the world as a whole, an outflow of gold from one country and an inflow of gold into another country should result in a depression in the first country and prosperity in the second country.[25] But it is well known fact that the trade cycle is of international scope, especially under the gold standard system and that it is caused through international trading relations. "This is a very different state of affairs from that suggested by the view that the stimulating or depressing effect of foreign transactions is channelled through a gold flow, which, in so far as it is stimulating or depressing, must simultaneously be exerting an equal and opposite influence in different countries at the same time."[26] There are also other external factors that influence a country's economic activity and, therefore, the gold flow cannot be regarded as a reliable instrument for bringing foreign trade to balance. And during a depression if each country shaped its monetary policy in accordance with the balance of payments, then some countries would pursue an expansive and others a restrictive policy.

Being aware of the dangers of protection, Keynes attached great importance to the monetary system and policy. His proposed managed currency system, unrelated to gold, would not require a movement of gold because of the disturbances in the balance of payments. According to him, an independent currency system would permit a flexible rate

[25] R. F. Harrod, *International Economics*, p. 135.
[26] *Ibid.*, p. 136.

of exchange that would secure a tendency towards an equilibrium of the balance of payments through a change in the external value of the national currency.

Keynes also suggested the establishment of an international system of managed currency which, according to him, would replace the international gold standard and which would enable each country to follow its own independent credit and monetary policy favourable to full employment.[27]

In 1943 Keynes made a proposal for the establishment of an International Clearing Union, whose purpose would be to provide international machinery to ensure short-term stability and the long-run flexibility of foreign exchange rates without trade restrictions or a gold standard system. His proposal has been described as "an attempt to extend the principles of the general theory of employment to the field of international economic relations, to integrate domestic economic system into the international economy without sacrificing domestic stability".[28] The short-term stability of foreign exchange was to be consistent with the domestic stabilization of high employment and internal price stability. The Clearing Union was also to facilitate multilateral trade amongst the nations. It would impose an obligation upon the deficit and surplus countries to adjust an imbalance in the balance of payments without such measures as deflation, devaluation and trade restrictions by a way of credit through the international bank. The International Monetary Fund, which was established after World War II, only partially realized the above recommendations of Keynes.

If an internal economic policy of full employment consisting of public investment, public works and appropriate monetary measures, and if the international system of managed currency, were to be realized, then, there would be no need for individual countries to strive after a positive balance of trade and payments.

The goal of free trade can be pressed only in the environment of high economic activity and employment. Thus the reason for protection and international rivalry and conflicts would disappear and only

[27] J. M. Keynes, *Proposals for an International Clearing Union.*
[28] D. Dillard, *The Economics of John Maynard Keynes*, p. 291.

then would there be room for international division of labour amongst the nations. The necessary pre-requisites are a certain amount of control over the internal economy and collective arrangement among nations giving operational meaning to the interdependence of various countries' policies.

IV

It emerges from the above analysis of the Keynesian approach to international trade and policy that Keynes did not reject entirely protectionism, which apparently may be used by a country operating under less than full employment conditions. Keynesian economics constitutes perhaps the strongest theoretical basis for a protectionist policy but, at the same time, Keynes' arguments against extreme protectionism and his active participation in World War II's international reconstruction conferences became a sound basis for neo-liberal trade policy of our times.

Some of the concepts and arguments of Keynes were further developed by his followers such as A. P. Lerner, the author of *Economics of Control* and *Economics of Employment*, who is mainly concerned with the economy of the U.S.A.; R. F. Harrod, the writer of *International Economics*, Joan Robinson, who discussed international economics in her *Essays on the Theory of Employment* and J. E. Meade, the author of *The Balance of Payments* and *Trade and Welfare*, the last three representing the British point of view.

S. Judek,
Professor at the Faculty of Arts.

Les sonnets de Victor Hugo

Quand les professeurs parlent de Victor Hugo, ils ne cessent de souligner le long et puissant souffle de ce grand poète. Quoique la justesse de ces remarques soit très évidente, même après une lecture limitée de l'œuvre, elles pourraient être rendues plus claires et précises par un simple procédé négatif : étudier les poèmes courts. Nous prenons comme exemple le sonnet.

Que Victor Hugo ait écrit des sonnets ne nous étonne pas; il est le grand poète du XIXe siècle, le plus grand poète français, selon le « hélas » d'André Gide et le « bête comme l'Himalaya » de Leconte de Lisle. Hugo s'est exprimé dans presque tous les genres littéraires, mais a évité soigneusement les formes fixes en poésie. Ce qu'il nomme ode ou ballade n'est pas du tout ce que nous entendons d'après la tradition de Villon ou de Ronsard. Nous allons voir qu'il suivra plus ou moins la tradition en ce qui concerne le sonnet. La chose étonnante, c'est que Hugo n'ait composé que cinq sonnets, qui tous se trouvent dans deux œuvres tardives, dont une posthume; un sonnet dans *Les quatre Vents de l'Esprit* (1881), les quatre autres dans *Toute la Lyre* (1888-1893).

L'explication de ce phénomène nous paraît fort évidente. Le genre du sonnet est décidément trop restreint pour l'ampleur puissante et soutenue de Victor Hugo. Nous n'avons qu'à regarder toute son œuvre : combien de poèmes y trouve-t-on qui se limitent à quatorze vers, ou qui se bornent à l'expression d'une seule idée bien arrondie et ciselée par la petite pointe marquante ? En vérité, à part une soixantaine de poèmes dans toute l'œuvre antérieure, ce n'est guère que dans *Toute la Lyre* que nous trouvons une quantité considérable de petits poèmes, qui sous la plume de Victor Hugo nous semblent de simples ébauches. On ne peut pas nier que *Toute la Lyre* ne soit en grande partie une collection de « fonds de tiroirs »; parmi ces fonds, quatre de nos sonnets. Nous voyons la valeur que Hugo a pu attribuer à ce genre. Mais, peut-être pour satisfaire aux exigences du titre, aussi bien qu'à sa gloire de pan-poète, Hugo a-t-il forcé sa main à pratiquer ce

genre si favorisé au XVIe siècle : rien ne nous donne l'impression qu'il s'y exerçait pour son plaisir. Au contraire, dans son premier sonnet il exprime son mépris pour le genre lorsqu'il dit :

On leur fait des sonnets, passables quelquefois [1].

Bien entendu, le poète est très ennuyé d'écrire un sonnet pour album à la demande d'une femme du monde consciente seulement de sa petite collection privée de grands auteurs; mais néanmoins, Hugo aurait pu choisir un autre terme que « passables » pour décrire les meilleurs sonnets. Ce « passables » est même renforcé par « quelquefois », ce qui ne laisse aucun doute sur la place à laquelle Hugo relègue cette forme littéraire.

Son incapacité de se limiter au cadre étroit de la forme fixe est bien démontrée par le fait que trois de ses sonnets se trouvent réunis sous le titre de *Roman en trois Sonnets.* Bien qu'on puisse les lire séparément, chacun formant un sonnet individuel, il faut dire que les deux derniers sont difficilement séparables. Ils sont assez étroitement liés les uns aux autres pour nous convaincre qu'ils font partie d'une suite. Le poète arrive finalement à faire un assez long poème, qui est une suite de sonnets, mais il aurait pu tout aussi bien adopter une autre forme. Il produit un certain effet par la variété des rimes, par la division nette des trois idées, mais en fin de compte, nous ne voyons pas d'autres raisons pour l'emploi de cette forme. Hugo, en effet, triche en quelque sorte, en brisant arbitrairement les limites traditionnelles du sonnet. Mais, de l'autre côté, on pourrait dire « pourquoi pas ? » et laisser Hugo jouer à l'innovateur, même si dans ce cas cela ne nous mène à rien.

Ces sonnets sont posthumes : autre preuve du mépris de Victor Hugo pour le genre. Pour ce qui est de la chronologie, seule la première pièce est datée; *Jolies Femmes* date de juillet 1870. Quant aux quatre sonnets de *Toute la Lyre, Le Roman en trois Sonnets* est daté des 9 et 10 décembre simplement, et *Ave, Dea : moriturus te salutat* n'est daté que du 12 juillet. En faisant appel aux dates de composition, nous voulons signaler simplement le manque de précision, et ainsi le peu d'importance attachée à ces sonnets.

[1] *Jolies Femmes,* dans *Les quatre Vents de l'Esprit,* 1881. Le lecteur pourrait se reporter à la fin de l'article où se trouvent les cinq sonnets en question.

Sans faire une explication de texte prolongée, examinons quelques aspects des sonnets hugoliens. En quoi le poète suit-il la tradition et en quoi manifeste-t-il sa propre personnalité ? Comme nous pouvons nous y attendre, son système de rimes est assez varié. Dans le deuxième sonnet du *Roman* il emploie la disposition préférée par les poètes de la Pléiade, c'est-à-dire, *abba, abba, ccd, eed. L'Ave, Dea* suit la tradition avec la variation *abab, abab,* dans les quatrains. Les quatrains des *Jolies Femmes* correspondent exactement, mais dans les autres sonnets le système du premier quatrain ou du premier tercet ne s'impose pas sur le suivant. Alors nous avons un sonnet comme le premier du *Roman* : *abba, baba, cdc, ddc.* Évidemment, Hugo quitte nettement, ici, la forme traditionnelle et stricte, et l'on peut se demander si cette innovation valait la peine. Ce dernier sonnet que nous venons de mentionner, étrange, bien entendu, se lit quand même avec une certaine satisfaction littéraire. L'absence de la répétition de la disposition établie dans le premier groupe de vers, dans une forme si courte est nécessairement une perte considérable, mais notons que dans les deux sonnets où la disposition des rimes n'est pas la même, ni dans les quatrains, ni dans les tercets, Hugo emploie seulement quatre et non pas cinq rimes. Alors l'affaiblissement de l'unité produit par le manque de répétition est contrôlé par la présence de deux au lieu de trois rimes dans les tercets, ce qui redonne une autre unité au poème. Il s'ensuit que les innovations de Hugo n'ont rien de terriblement choquant à la lecture et, toutes proportions gardées, nous pouvons dire que dans son agencement des rimes, Hugo est plutôt traditionnel.

L'enjambement est très peu employé dans ces vers. Le meilleur exemple sera le premier tercet des *Jolies Femmes,* où le poète résume la conversation de ces « colombes » :

> La force est tout; la guerre est sainte; l'échafaud
> Est bon; il ne faut pas trop de lumière; il faut
> Bâtir plus de prisons et bâtir moins d'écoles...

Voici un emploi de l'enjambement qui est tout à fait simple et facile, mais qui sert bien à indiquer le ton haché, dogmatique, plein de généralités qu'a souvent ce genre de conversation de cocktail. C'est une technique qui se rapproche beaucoup de la prose. Remarquons qu'un autre exemple de l'enjambement qui mérite d'être noté se trouve dans les paroles de la Muse (encore conversation) dans le troisième

sonnet du *Roman.* Mais la Muse, qui parle pendant presque tout le sonnet, continue ses admonitions au poète avec une régularité presque classique, et on ne rencontre plus de rejets dans le poème.

Si Hugo emploie beaucoup de vers réguliers du point de vue de la versification, par exemple :

> Et je dis à l'étoile, à l'étoile aux yeux doux...
> N'importe, je m'obstine; et j'ai l'audace étrange...

les trimètres, tetramètres, pentamètres même, sont cependant assez fréquents :

> Ô femmes, voix, regards, cheveux noirs, tresses blondes,
> Brillez, je meurs ! ayez l'éclat, l'amour, l'attrait...

Mais ceci est très typique de Hugo, et fait partie intégrale de son style. Il adore les énumérations et se nourrit de l'élan grandiose que ce procédé donne à ses vers.

Enfin, les sonnets ne nous apportent rien de nouveau. On reconnaît facilement le Hugo terrible :

> ... des paroles
> A faire remuer d'horreur les os des morts.

le moi :

> Nous sommes tous les deux voisins du ciel, madame,
> Puisque vous êtes belle et puisque je suis vieux.

et le Hugo qui sait tirer ses images de l'antiquité grecque, hébraïque, française, aussi bien que de l'actualité :

> Pour Tircis sans le sou Philis est peu clémente...
> Il sied d'être Rothschild avant d'être Saint-Preux.

Il emploie dans le meilleur sonnet, *Ave, Dea,* son image favorite d'ombre et d'azur et joue avec les antithèses. Son sujet, dans les sonnets, bien entendu, est toujours la femme ou l'amour, ce qui reste dans la belle tradition. Nous savons gré à Hugo, pourtant, de nous avoir épargné ce genre de réflexion égoïste si constamment exprimée par Ronsard, « aime-moi, je te chanterai ».

Comme nous l'avons vu, les sonnets de Hugo sont assez médiocres, « passables quelquefois », mais sans vraie valeur. Le but de cette étude a été de souligner le fait que Hugo n'en a écrit que cinq, et de montrer pourquoi il en a fait si peu. Ces sonnets sont néanmoins intéressants en ce qu'ils servent de repoussoirs et nous montrent où il faut chercher le véritable Hugo.

1. *Les quatre Vents de l'Esprit.*

Jolies Femmes, sonnet pour album.

On leur fait des sonnets, passables quelquefois;
On baise cette main qu'elles daignent vous tendre;
On les suit à l'église, on les admire au bois;
On redevient Damis, on redevient Clitandre;

Le bal est leur triomphe, et l'on brigue leur choix;
On danse, on rit, on cause, et vous pouvez entendre,
Tout en valsant, parmi les luths et les hautbois,
Ces belles gazouiller de leur voix la plus tendre :

La force est tout; la guerre est sainte; l'échafaud
Est bon; il ne faut pas trop de lumière; il faut
Bâtir plus de prisons et bâtir moins d'écoles;

Si Paris bouge, il faut des canons plein les forts.
Et ces colombes-là vous disent des paroles
A faire remuer d'horreur les os des morts.

Juillet 1870.

2. *Toute la Lyre.*

Ave, Dea : moriturus te salutat, à Judith Gautier.

La mort et la beauté sont deux choses profondes
Qui contiennent tant d'ombre et d'azur qu'on dirait
Deux sœurs également terribles et fécondes
Ayant la même énigme et le même secret.

Ô femmes, voix, regards, cheveux noirs, tresses blondes,
Brillez, je meurs ! ayez l'éclat, l'amour, l'attrait,
Ô perles que la mer mêle à ses grandes ondes,
Ô lumineux oiseaux de la sombre forêt !

Judith, nos deux destins sont plus près l'un de l'autre
Qu'on ne croirait, à voir mon visage et le vôtre;
Tout le divin abîme apparaît dans vos yeux,

Et moi, je sens le gouffre étoilé dans mon âme;
Nous sommes tous les deux voisins du ciel, madame,
Puisque vous êtes belle et puisque je suis vieux.

12 juillet.

Roman en trois Sonnets.

I

Fille de mon portier ! l'Erymanthe sonore
Devant vous sentirait tressaillir ses pins verts;
L'Horeb, dont le sommet étonne l'univers,
Inclinerait son cèdre altier qu'un peuple adore;

Les docteurs juifs, quittant les talmuds entr'ouverts,
Songeraient; et les grecs, dans le temple d'Aglaure

Le long duquel Platon marche en lisant des vers,
Diraient en vous voyant : Salut, déesse Aurore !

Ainsi palpiteraient les grecs et les hébreux
Quand vous passez, les yeux baissés sous votre mante;
Ainsi frissonneraient sur l'Horeb ténébreux

Les cèdres, et les pins sur l'auguste Erymanthe;
Je ne vous cache pas que vous êtes charmante,
Je ne vous cache pas que je suis amoureux.

II

Je ne vous cache pas que je suis amoureux,
Je ne vous cache pas que vous êtes charmante;
Soit; mais vous comprenez que ce qui me tourmente,
C'est, ayant le cœur plein, d'avoir le gousset creux.

On fuit le pauvre ainsi qu'on fuyait le lépreux;
Pour Tircis sans le sou Philis est peu clémente,
Et l'amant dédoré n'éblouit point l'amante;
Il sied d'être Rothschild avant d'être Saint-Preux.

N'importe, je m'obstine; et j'ai l'audace étrange
D'être pauvre et d'aimer, et je vous veux, bel ange;
Car l'ange n'est complet que lorsqu'il est déchu;

Et je vous offre, Eglé, giletière étonnée,
Tout ce qu'une âme, hélas, vers l'infini tournée,
Mêle de rêverie aux rondeurs d'un fichu.

9 décembre.

III

Une étoile du ciel me parlait; cette vierge
Disait : « Ô descendant crotté des Colletets,
J'ai ri de tes sonnets d'hier où tu montais
Jusqu'à la blonde Eglé, fille de ton concierge.

« Eglé fait — j'en pourrais jaser, mais je me tais —
Des rêves de velours sous ses rideaux de serge.
Tu perds ton temps. Maigris, fais des vers, brûle un cierge,
Chante-la; ce sera comme si tu chantais.

« Un galant sans argent est un oiseau sans aile.
Elle est trop haut pour toi. Les poètes sont fous.
Jamais tu n'atteindras jusqu'à cette donzelle. »

Et je dis à l'étoile, à l'étoile aux yeux doux :
Mais vous avez cent fois raison, mademoiselle !
Et je ferais bien mieux d'être amoureux de vous.

10 décembre.

Alfred C. Proulx,
Department of Romance Languages,
University of Virginia, Charlottesville, Virginia.

Lewis Mumford and the End of Art

Lewis Mumford, one of America's most versatile art critics, has been aptly described as a "Post-Christian in an Anti-Christian world".[1] He has suggested that we have outlived the traditional principles upon which life and art have been based, he has denied that there are any permanent guideposts to thought, and yet in his criticism he stands as a man in revolt against the abuses in modern art because it has ignored tradition. His position, not unlike that of other humanists, has impaled him upon the sharp points of doubt. It is a position that can only be enigmatic for anyone attempting to reconcile the practical aspects of the criticism proposed by Mumford, and the philosophical principles to which he adheres.

This article will attempt to present the germ of Mumford's philosophic position and the end which he suggests is proper for art. It is hoped that what can be shown is that if Mumford is to hold fast to his aspirations for art, he must resolve the conflict of these aims with his own basic philosophic position.

First, a brief survey of Mumford's role as writer and critic will be given; then, some of his basic philosophic positions will be reviewed, and finally, his position on the end of art will be outlined.

I. — THE WRITER AND CRITIC.

It has been said, perhaps without exaggeration, that Lewis Mumford "is today one of the most stimulating and far-ranging of American critics [...] his field of vision embraces most of the seven arts: indeed it would be no exaggeration to say that it encompasses most of life".[2]

Since his birth some sixty-odd years ago, Mumford has written some twenty-two books and hundreds of magazine articles, all of which attempt to evaluate the artistic and sociological accomplishments of

[1] E. D. Duff, "Lewis Mumford — Post Christian in an Anti-Christian World", in *Commonweal*, Vol. 37 (Oct. 30, 1942), p. 38.

[2] C. I. Glicksberg, "Lewis Mumford and the Organic Synthesis", in *Sewanee Review*, Vol. 15 (1937), p. 34.

America and the great tradition of western civilization which has influenced this art and this life.

It has been an evaluation which has met with high praise and no little abuse. It has been hailed on one hand as being unprecedented in American letters.[3] It has been ridiculed on the other as the work of a man fighting with windmills, of a quixotic dreamer who has removed himself from reality.[4] George Santayana has gone so far as to say that Mumford's book, *The Golden Day*, an historical approach to American culture and art in America, is "the best book about America if not the best American book that I have ever read".[5] Others are inclined to view all of his books with casual indifference. But while the reaction to the merit of Mumford's work has been divided, it is undisputed that he has been significantly influential.

Mumford's genre has been amazing, for he has attempted to paint upon a canvas so broad as to be almost unique in an age of high specialization. His field of vision and of endeavor has been vast, if not deep. He has commented on art, politics, sociology, philosophy, education, city planning and religion. And if it be objected that no man is able to become an expert in all of these fields, Mumford's followers can insist that he has not pretended to be an expert in all of these areas but that he has investigated them as a philosopher, hoping to find the elements which will enable him to complete his modern synthesis.

Lewis Mumford was born on October 19, 1895, in Flushing, Long Island, New York. He grew up on the west side in New York and spent most of his life there until 1939.[6] His home was one of poverty and he speaks little of his early life or of any influence that his parents may have had on him. Neither Mumford nor his biographers have mentioned any influence of religion during his early years.

Most of Mumford's education was acquired in the city schools; his college work was done at City College and Columbia. It was during the years around World War I that he began writing, and his career

[3] Waldo Frank, "Views on Human Nature", in *Saturday Review*, Vol. 34 (Sept. 22, 1951), p. 17.

[4] Scott Buchanan, "Mumford Tilts at Windmills", in *Virginia Quarterly*, Vol. 22 (1934), p. 51.

[5] Quoted by E. D. Duff, *op. cit.*, p. 38.

[6] Stanley Kunitz, *Twentieth Century Authors*, H. W. Wilson, 1942, p. 995.

as editor and critic more properly began with his appointment as editor of the *Dial* in 1919.[7]

During the early twenties, he continued as editor of the *Dial* and began contributing to numerous publications. It was in 1922 that the first of his books appeared, *The Story of Utopias*, a study of the literary utopias of the past, a work which revealed Mumford's longing for the ideal and offered an introduction to his humanistic philosophy.[8]

Certainly the most ambitious endeavor and the one which best reveals his scope is his tetralogy: *Technics and Civilization* (1934), *Culture of Cities* (1938), *The Condition of Man* (1944), and *The conduct of Life* (1951). This undertaking was an attempt to develop a new synthesis and project a new pattern of life which Mumford suggests has been emerging for over a century. All the books fall into a common frame: they seek to exemplify in method and plan the doctrine of organic humanism.

II. — SKETCH OF PHILOSOPHY.

Philosophically Lewis Mumford must be classified as an electic. It seems certain that he cannot be identified with any specific school of thought distinguishable in the historic stream of philosophy; indeed he does not even concern himself with some of the problems which have seemingly tormented the minds of the great philosophers of the past. However, this does not mean that the influence of philosophers is not discernable in Mumford's work, though he seldom acknowledges an intellectual debt to a specific man, with the exception of Patrick Geddes.

As early as 1915, Mumford came across the writings of Geddes, a Scottish biologist who trained under the famous anthropologist, Thomas Huxley. Geddes, who was knighted before his death in 1932, was especially interested in sociology and city planning, but he also

[7] The *Dial* — now defunct — has been called "one of the best advance guard critical magazines that ever existed in America". It was a magazine of liberal criticism that explored the American literary heritage for its ideas, attitudes, and philosophies (HOFFMAN, ALLEN, ULRICH, *The Little Magazines*, Princeton University Press, 1946, p. 196).

[8] It seems unnecessary to mention all of Mumford's works. It should be sufficient here to point out that the works deal with such subjects as city planning, architecture, literary criticism, art, cultural history, politics and biography.

fondly hoped to be able to achieve a modern intellectual synthesis. There seems to be little doubt of the great influence this man had upon Mumford.

Other areas of influence seem to be unmistakable, but, as has been pointed out, Mumford rarely recognizes these influences. Perhaps it is because he feels he has so absorbed the ideas of others, only to reconstruct them in his own intellectual synthesis, that he feels his ideas are pecularily his. Yet in his theory of knowing, the thought of Kant is unmistakable; it is Hegel and his disciples who are mirrored in his ideas on becoming; it is James and Freud who have given him the tools with which to construct a psychology. But Mumford cannot be classified by labelling him with the title of Kantian, Hegelian, or Freudian.

Further, Mumford cannot be classified as a speculative thinker in the traditional sense of the term. He is actually suspicious of what he calls abstract, analytical thinking, which, he feels, "is one of the best achievements of the race", but which "is misleading and mischievous unless it takes place in a synthetic environment". [9]

> Within the norms of society, every man must find his own living philosophy. This is more than the sum of one's beliefs, judgements, standards, axioms, put together in any orderly style: it is rather a resolution on one's abstract plan of living with the circumstances and emergencies of actual existence. An adequate philosophy ought to bring together one's scheme of living, one's conscious reflections, and the inner go [sic] of the self. [10]

Actually the credo of the humanist as stated by Bernard Berenson, expresses well a position that could be the key to understanding Mumford's thought: "History is the story of how man is being humanized. No history can be written without axiomatic values, consciously manufactured or unconsciously assumed. Values cannot exist without a valuer. We know no valuer but man." [11]

Mumford's world is primarily one of becoming, a world which measures the progress of man by social progress, the progress of the universe in terms of evolution, and the progress of God in terms of time. It all becomes a sort of Hegelian dialectic which can only speak

[9] L. Mumford, in *Living Philosophies*, World Publishing Co., 1942, p. 216.
[10] L. Mumford, *Living Philosophies*, pp. 205-206.
[11] Bernard Berenson, *Æsthetics and History*, Doubleday, 1948, p. 271.

of tomorrow and tomorrow. And in the center of it all, as the measure of it all, stands man.

The answer for a search for truth cannot be found in the universe, for the universe only becomes intelligible when referred to man. "The universe is inscrutable, unfathomable, malicious . . ." [12]

> Men are sustained, in faith and work, not by what they find in the universe, but by what man has built there. Man gave the word: he gave the symbol: he gave the form: he believed in his ejaculations and created language: he believed in his symbols and created myth, poetry, science, philosophy. Deny this initial act of faith, tear aside the veil man has thrown between his own experience and the blank reality of the universe and everything else becomes meaningless. [13]

Mumford points out that in his philosophy there is no sanction for any single set of ends or goals. Too often, he maintains, a philosophy is formed around an abstract end, and then the universe is reproached because it appears indifferent to the goal which has been established. "It would be wiser to begin with the nature of life itself, and to observe at what point one good or another does emerge from it." [14]

It is, then, man's interpretation or the world which gives it its determination. It is not the intellect of man which is determined by a reality which exists in an objective world distinct from self.

For Mumford, however, it is not the individual man who is exalted, but man as an integral part of society. He has not ignored the dignity of the individual, yet for him the individual is definitely subordinated to society.

"The end of practical activity is culture: a maturing mind, a ripening character, an increasing sense of mastery and fulfillment, a higher integration of all one's powers in a social personality." [15]

If man is to discover himself it must be by identification with his fellow men. Indeed, life itself is spoken of not in terms of the individual but the social person, which is the group. "Our life is eternal and he who has faith in it and participates in it is saved from the

[12] L. Mumford, *Herman Melville*, Harcourt, 1929, p. 187.
[13] L. Mumford, *The Golden Day*, W. W. Norton, 1934, p. 150.
[14] L. Mumford, *Living Philosophies*, p. 207.
[15] *Ibid.*, p. 213.

emptiness of the universe and the pointlessness of his own existence therein." [16]

Man comes into the world not only to live and to die and to perpetuate his species but to give to it a new destiny. For man existence is a continued process of self-fabrication and self-transcendence. The individual's dignity is derived from the organism humanity. [17]

Lost in a universe which gets meaning only from what he imposes upon it, man constantly struggles to dominate the forces around him. If life has no definite meaning, it is because there is no such meaning. Man can only know victory only in the struggle, the struggle well fought contains the victory.

"Not tame and gentle bliss, but disaster, heroically encountered, is man's true happy ending; and in this spirit one can face with equanimity both life itself, and its tragic and ambiguous rewards." [18] What is sacred and what vies meaning to everything else is human life. [19]

The goodness in Mumford's world is not an absolute good, but again something which can be measured with respect to man. Like Kant, he feels that the "only unconditional good is the will to goodness". [20] When one further considers that the process of becoming on the part of man involves change, the need for an ethics which is pragmatic seems almost a necessity.

Mumford is further aware of the "goodness" of evil. He points out that he would no more destroy evil, if he were able, than he would destroy shadow in a world of light. "Which", he asks, "is a better teacher? The very forces which would destroy life are needed to season experience and deepen understanding." [21] The virtuous man is not one who aims at the abstract condition of goodness, but at life

[16] C. I. Glicksberg, "Lewis Mumford and the Organic Synthesis", in *Sewanee Review*, Vol. 15 (1937), p. 35.

[17] L. Mumford, *Condition of Man*, Harcourt Brace, 1946, p. 11.

[18] L. Mumford, *Living Philosophies*, p. 219.

[19] L. Mumford, *Values For Survival*, Harcourt Brace, 1946, p. 80: "This means that there is no part of our modern world that we must not be ready to scrap, if the need to scrap it is the price of mankind's safety and continued development. [...] Nothing is sacred but human life."

[20] L. Mumford, *Values for Survival*, p. 31.

[21] L. Mumford, *Living Philosophies*, p. 207.

abundant: his success lies, not in escaping evil . . . but turning it to the account of the vital process itself.[22]

Not only are good and evil measured in terms of man, but the universe and God Himself are not independent of this process of becoming in which man is involved. For the universe does not issue out of God in conformity with His *fiat*. It is rather God who emerges from the universe, as some far off event of creation. "God exists, not at the beginning, but at the end."[23]

The thought of a personal God is completely repugnant to Mumford.

> Plainly, if there is a loving God he must be impotent: but if he is omnipotent, truly responsible for all that happens within his domain, capable of heeding even the sparrow's fall, he can hardly be a loving God. Such contradictions drive honest men to atheism; the empty whirl and jostle of atoms become more lucid to human reason than such a deity.[24]

What most of Mumford's readers could probably agree upon concerning his philosophical endeavors, is that he desires philosophy, as well as all other types of knowledge, to serve man in his ever changing role of giving meaning to things by discovering self.

What is happening to man and what will happen to him is the chief concern of Mumford. Perhaps one of the main reasons he has gained prominence in American thought is for his work as what could best be termed a social diagnostician. He is a man who is keen in directing attention to current social and intellectual maladies.

Man stands at the mid-point of the twentieth century faced with the possibility of self-annihilation. He must look to the past thirty years and the millions who have met death through war and genocide. He must look to confusion in the arts and education where all signposts have been ignored. These are dark days, days in which the fate of humanity hangs, waiting to be rescued by a new order based upon a unified approach or a metaphysical approach, if you will, to man and the future.

There must be drawn, Mumford, feels, a blueprint designed to be a guide to a new culture, one based upon the primacy of the human personality and the human community. There must be a substitution

[22] *Ibid.*
[23] L. Mumford, *Conduct of Life*, Harcourt Brace, 1951, p. 5.
[24] L. Mumford, *Living Philosophies*, p. 207.

of life-values for those of power and profit economy, a reorganization of society as a whole toward the achievement of the best life possible. Many of the great individual advances of the past era remain to be done over again, this time not for individual gain but the gain of the whole community. Many of our past dogmas must be abandoned, many of our past beliefs have become irrelevant and must be ignored. Our present culture must be reworked into a more comprehensive and organic pattern.[25]

Simply, Mumford believes there must be a new synthesis of life. In looking to the past he can find one which approaches what he would like to see in our time: medieval Europe and the world of Thomas Aquinas.

> At a time when actual living was still often brutal, harsh, foolish, and cruel, the Church embodied rationality and ideal purpose: it gave collective dignity to human life at large as no other institution had ever done for so large a part of the Western World before.[26]

The thing which made this synthesis possible, Mumford holds, was scholasticism and its prominent proponent, Thomas Aquinas. St. Thomas is highly praised by Mumford.[27] But it is his logic, the form of his synthesis which attracts. He sees the Angelic Doctor as an intellectual giant, one who could take the best of thought and beliefs that the world had known and weave them into a sound structure which would protect men from the forces of disunity and chaos. But it is Thomas, the thinker, who does this, not Thomas, the saint.

For the point is that Mumford's praise for the middle ages can be reduced to the fact that he admired what had been done there and how it had been done. What he cannot take seriously is why it had been done.

There is no one thing further that seems certain concerning his ideas on the middle ages: he would not go back to them. The myth, as he puts it, which made the glory of these times possible cannot be taken seriously in our modern world. Then it was God made man which became the force strong enough to give the Western World one mind because it had one purpose. Now it must be man made God who

[25] L. Mumford, "Unified Approach to Knowledge", in *The University and the Future of America*, Stanford University Press, 1941, p. 115.
[26] L. Mumford, *Condition of Man*, p. 150.
[27] *Ibid.*, p. 130.

is the answer to our problems. And the new synthesis, which must come if man is to survive, must be based on this credo.

America urgently needs a new synthesis, according to Mumford, and the cultural climate offers significant opportunities for developing it.

> The American tradition [...] is a tradition that is opposed to any fixed or final status, in knowledge, in belief, in doctrine, other than the belief that men themselves have individually and collectively the responsibility of guiding their own destiny, and working out their own salvation. Such a tradition is favorable to cooperative endeavor in art [...] its synthesis must remain an open one, always subject to new truths.[28]

Before concluding this section concerning Mumford's general philosophy, it must be pointed out that his theory of humanism has undergone a marked change throughout his career. His latest writings reveal a different thinker than the optimistic youth who once looked to the future and its problems with the conviction that man, though still capable of error, could look to the horizon with the belief that he could solve all the significant problems. It was an optimism which captured the imagination of similar men at the turn of the century to the extent that a slogan was even devised: "Every day in every day man is getting better and better."

The world wars, the stench of the prison camps in Germany and Russia where man's inhumanity to man was unparalleled in the history of the world, America's destruction of 150,000 Japanese civilians with the atomic bomb, the death of his own son in World War II, Korea — these things and the disorder which the arts reflect, the unrestrained zeal with which automation has been accepted, all have had much to do with changing much of Mumford's untarnished hope for mankind.

Certainly the unrestrained optimism is gone, replaced by a genuine fear that man could destroy himself. But there is still the belief that it is man who must be the source of all hope, of all purpose, of all meaning.

III. — THE END OF ART.

There seems to be little doubt that Lewis Mumford's claim to fame in America will not be made as a philosopher but as a critic. He

[28] L. Mumford, *Values for Survival*, p. 9.

is more widely read and discussed when he writes of art in terms of its purposes and obligations.

Mumford's opinion concerning the end of art is complicate in that he does not reduce it to any simple principle, any single goal. While most theories concerning art at least share the common principle that pleasure in some way or another is involved in the end of art, Mumford in his voluminous writings, except on very few occasions, ignores pleasure with reference to art. Delight as a response to a beautiful object may be something which he insists is taken for granted, though he never says this, but esthetic pleasure is for all practical purposes ignored by him.

For Mumford art is primarily in the domain of the person and with relation to the individual its important purpose is to widen the province of the personality so that individualized feelings, emotions, attitudes and values can be transmitted to other persons. [29]

> Sympathy and empathy are the characteristic ways of art: a feeling with, a feeling into, the innermost experiences of other men. The work of art is the visible, portable spring from which men share their experiences. Art arises out of man's need to create for himself, beyond any requirement for mere animal survival, a meaningful and valuable world: his need to dwell on, to intensify, and to project in more permanent forms those precious parts of his experience that would otherwise slip too quickly out of his grasp, or sink too deeply into his unconscious to be retrieved. [30]

Through art man's deepest desires and impulses, his ability to enjoy and bestow love, to give life and receive life from his fellow-men, can be possible. It permits him to free himself from a limited here and now, to discover hidden meaning in himself and in the world about him. It tells more than the eye sees or the ear hears or the mind knows. [31]

Arts permits as nothing else the organic expression of the artist. It permits him by means of symbols to project as much of his individuality as is possible. It is not, of course, the only means of communication, but it is the most basic.

Mumford, quoting a mythical but typical artist, says:

> I am here and in me life has taken a certain form. My life must not pass until I master its meanings and value. What I have seen and felt

[29] L. Mumford, *Art and Technics*, p. 16.
[30] L. Mumford, *Art and Technics*, p. 16.
[31] *Ibid.*, p. 139.

> and thought and imagined seems to me important: so important that I will try to convey it to you through a common language of symbols and forms, with something of the concentration [...] that I carry to the highest pitch in myself. [...] With the aid of art I give you in the present, the experience of a lifetime: the potentialities of many lifetimes.[32]

Yet, while Mumford maintains that the individual and his esthetics needs are of primary concern, he spends many more words stressing the importance of art in society. Not only is he concerned with the need for art in society, but he is concerned with the history of art as a commentary upon an age, and, with contemporary art, not only as a commentary, but as both an admonition and a hope.

There are several roles possible for an artist in society, according to Mumford. He may mirror the philosophy of a given age, flattering both the philosophy and the age. Or the artist may become a diagnostician who discerns symptoms of social or moral decay in a given era, shocking perceivers into catching a glimpse of the real under the disguises of popular thought and sentiment. Or the artist may be a source of integration for an age, permitting it to see a hoped-for order which might lead it to a better realization of the dignity of man.

The first type of artist will reinforce the health of a society when the society is healthy; but when it is ailing, he will likewise reinforce its ailments. Mumford suggests that this may be the reason that poets and artists are looked upon with suspicion by philosopher like Plato, who wrote in a time of artistic decay.[33]

The second type artist will take the evils of an age to their logical extremes or will insolate abuses with satire or another type of exaggeration. The artist is meant to simply shock people into looking for true values.

A third type will be the greatest because as an artist he will have values based upon principles that will enable man to reach new heights. He will be a maker, a creator, an interpretor of possibilities. He must look to himself to find a sound philosophy which will enable him to see man in his wholeness, and through a proper interpretation of life and its fullness.[34]

32 *Ibid.*

33 L. Mumford, *Story of Utopias*, p. 37.

34 "Mirror of a Violent Half Century", in *New York Times Book Review Section*, Jan. 15, 1950.

Different artists will have different functions to play in the drama of life. The majority of them will be mirrors reflecting the tenor of the times — social, economic, political and spiritual. They will, without consciously knowing why, reveal through their art the gods of the people. This does not mean that there will be conscious study or deliberation on the part of the artist to determine the tenor referred to, nor does he actually become a student of the times, penetrating in an intellectual manner the influences exerted upon his society. Rather this will be a subtle, perhaps even an unconscious realization, brought on by a kind of sensitivity to an environment. The subject matter of the artist need not be social, intellectual, economic or religious to reveal these philosophical implications of which Mumford speaks. In perhaps one of the most dramatic illustrations which he uses, Mumford points to three nudes. He refers to these nudes and maintains that we are not looking at three different artists' conceptions of different nude women. Rather, he maintains, there are different kinds of personality, different philosophies, different cultures, not just different women. [35]

However, it is of his own time that Mumford has written most and actually his position as a critic seems to have been established by his evaluation of the American scene and especially the contemporary American scene.

His concern with modern art has lead him to warn that it is in many instances a symptom of a sick civilization, but he also looks to modern art with hope, suggesting that it is one of the ways that modern man must find a means of integration.

This modern era of art begins for him, not at the turn of the century but at the beginning of World War I — "an era in which we have encompassed as many terrible changes as the Romans did between the period of the Antonines and the foundation of the Benedictine Order". [36]

> No one can understand the literature of the last half-century, its contradictions, its dehumanization, its preoccupation with violence, its increasing unintelligibility, who does not understand the great breach that the first World War effected in the human mind. [37]

[35] The painting referred to: Cranach's *Caritas*; Titan's nudes; Fragonard's *Disrobement*; Manet's *Olympis*. See *The Condition of Man*, p. 214.

[36] L. Mumford, "Mirror of a Violent Half Century", in *New York Times Book Review Section*, Jan. 15, 1950, p. 1.

[37] *Ibid.*

"We were born into the cocky, confident world of Bernard Shaw; and we have lived to understand sympathetically the plight and confusion of St. Augustine." [38]

By the end of the period following World War I, Mumford holds, all the great landmarks in arts and thought were either defaced or reduced to mere dust and rubble. Actually, he says, one can go back to the eighteenth century to see that life had been on the side of the revolt in all the arts. The past, the traditional, the established, the historic, was suddenly assumed to be bad. The future, the new, the revolutionary was always good. This created a simple canon of judgment: what was new was considered to be progressive and what was progressive was considered to be good. If one accepted change, novelty, and innovation, one rejected stability, continuity and tradition. [39]

Before World War I, the greater part of Western civilization was still inflated by the profound optimism that had buoyed up the nineteenth century — the century of progress. Man could find the secret to his happiness by turning to the quantitive solution of his problems. Men could bury their doubts about what mattered in productive work.

> Confused by the word, they sought certainty in the deed. "In the beginning", said Gœthe, turning his back upon the Gospel of St. John, "was the act." [...] "Let us work", said Chekhov's Uncle Vanya, fleeing from frustration, boredom and morphine. [40]

If Mumford hopes to find the whole man represented in art, he seems to have realized that the present century has not been able to afford it. For it has, he believes, created a sort of inverted hypocrisy, substituting blackened for whitened sepulchers.

> Instead of the whole man, our writers have created only a Surrealist man, disembowled like a Dali figure, kicking his own severed head across a blasted landscape. Certainly the whole man is not included in the popular tallies of the Naked and the Dead, from John Dos Passos to Norman Mailer. [41]

Mumford fears that today man has actually created a machine-conditioned society of which he has become victim, one which has

38 *Ibid.*
39 L. Mumford, *Arts in Renewal,* p. 15.
40 L. Mumford, "Mirror of a Violent Half Century", p. 1.
41 *Ibid.*

witnessed man relinquishing much of his personality in order to worship at the shrine of the machine.

He believes that the machine has actually been developing for the past seven centuries, long before the change that took place during the industrial revolution. Men had become mechanized long before they perfected complicated machines to express their new bent and interest. The will-to-organize had appeared once more in the monastery and the army and the counting house before it finally manifested itself in the factory. Behind all the great material invention of the last century and a half was not merely a long internal development of technics, but also a change of mind. [42]

"The machine age came forth as the new demiurge that was to create a new heaven and a new earth: at the least as a new Moses that was to lead a barbarous humanity into the promised land." [43]

Mumford does not hold, of course, that man has not realized marked benefits from the use of the machine, but he does maintain that these fruits have cost man a price that has been too high to pay. It has caused him to forfeit something of himself and has kept him from developing a part of his personality which only the arts could enrich, because in giving so much attention to technical development, he has had to often ignore a proportionate need for cultural development.

> Though we have succeeded brilliantly in the transmutation of matter, far beyond the wildest dreams of the alchemist, who would pretend that we have equivalent success in the transformation of man? Or rather, we are succeeding fabulously, provided only that we accept the machine as the final goal and sole beneficiary of the transformation. During the last few centuries, Western man has become more standardized, more regimented, more dependent upon the machine's care of him; while machines have become more intelligent, more independent, more self-governing, in a word, more life-like and more ominously human. But if they are merely exchanging roles, who will be the gainer? Certainly not man. [44]

If it be objected that the machine has given man more time for leisure and consequently more time for developing himself culturally, Mumford is quick to point out that because he has separated himself

[42] L. Mumford, *Technics and Civilization*, p. 3.
[43] L. Mumford, *Technics and Civilization*, p. 58.
[44] L. Mumford, "Transformation of Man", in *Catholic Worker*, Nov. 1956.

more and more from personal accomplishment in work by the tools he uses, he has become less inclined to seek the cultural.

He contends that labor saving devices have been permitted the average man to know an abyssof boredom that only the privileged classes knew in earlier civilization. The minor initiatives and choices, the opportunity to use one's wits have disappeared from the daily tasks of the common man. Big organizations now think for him. The present work is simply not humanly interesting.[45] Further, much of the leisure time that the individual does have is spent in an unhealthy absorption of the process of mechanization.[46]

"In his esthetic consciousness, the medieval craftsman, even the dumb peasant, lived on a higher level than his modern counterpart", Mumford maintains.[47]

He recalls that Samuel Pepys, a man who in many respects was not uncommon in his time, selected the servants in his household partly on the basis of their having a good voice. They were expected to sit down with the family in the evening to enjoy domestic singing. This was to be considered in its own way as important as any activity in the house. Such activity was considered to be part of the proper development of any man. People did not just want to listen to music. They wished to produce it within their modest capacities.

Yet in our time, Mumford points out, people are interested in listening passively to music, wandering in a park listening to a portable radio, not daring to sing or even hum.[48]

Mechanization has affected not only the personality of man but has even victimized the arts themselves. Any hope for a proper use of the machine and a re-evaluation of the arts will demand that a new culture be established which can take cognizance of man's totality and the importance of a properly integrated society. The effects are to be seen around us; the hope lies in a future that can offer a new revival in the arts. It can also bring a further dehumanization of the arts.

Mumford also recognizes that the arts and technics have at times in the past enjoyed periods of effective unity. He cites the fifth

[45] L. Mumford, *Conduct of Life*, p. 14.
[46] L. Mumford, *Art and Technics*, p. 6.
[47] L. Mumford, *Condition of Man*, p. 150.
[48] L. Mumford, *Art and Technics*, p. 6.

century Greeks who used the word technics to apply to both fine arts and utilitarian practices, to both stonecutting and sculpture. It is as if men then believe that pure making and decoration should be considered together and vital to the development of man. [49]

> [...] for in actual history the development of language, art and politics are as early as technological developments that secure man's physical existence: in society, these aspects are organically related and neither precedes the other. Marx was correct in saying that all of man's ideal creations have a material *basis*: he was wrong in confusing "basis" with "cause", and he was doubly wrong in not realizing that all of man's material achievements have, likewise, an ideal basis. [50]

Mumford readily admits that the arts have greatly benefitted from technology and points to the nineteenth century and cities the specific example of the art of music. He recalls that the little clavichord became the piano, that instruments were scientifically calibrated, and even new ones invented. [51]

But with the one-sided development of the machine, even the "good fairy who presides over machines" did not forestall the curse that accompanied the overemphasis of technics. Our inner life, Mumford believes, has become impoverished — in our factories and throughout our society. The automatic machine tends to replace the person, it anesthesizes every part of his personality and will not easily conform to mechanical needs. [52]

The reaction of the predominance of the role of technics can be seen in the arts themselves. The artist has been driven to cultivate his inhumanity, or to ally himself with that part of our life which we call practical. [53]

By our preoccupation with the practical we often condemn the artist, who wishes to gain our attention, to sheer exhibitionism.

> The Salvador Dalis and Ezra Pounds are obvious examples of artists who use infantile means to recapture the normal status of an artist in a balanced society. And just because the world is now unwilling to meet the artist half way, it either forces him to make his secret more impenetrable, causing him to invent a private language, even a private theology [...] or its rejection has the effect of turning his love into hate. In that

49 L. Mumford, *Art and Technics*, p. 32.
50 L. Mumford, *Condition of Man*, p. 331.
51 L. Mumford, *Technics and Civilization*, p. 203.
52 L. Mumford, *Art and Technics*, p. 10.
53 *Ibid.*, p. 31.

> mood, the artist spoils the possibility of union by committing symbolically, acts of sadistic violence, defying his fellows to have anything to do with him ... [54]

IV. — MORALITY AND THE ULTIMATE MEASURE OF ART.

Mumford is against making purely moral judgments on a work of art. [55] Yet even a casual reading of his writings would reveal that this cannot be interpreted to mean that he does not feel there is some relationship between art and morality. Indeed, he demands that art be an important influence upon man in such a way as it will enable him to acquire a fullness, a proper knowledge of what he ought to be.

Mumford has been aghast in the past because of the lack of public protest of such plays as *Tobacco Road* and *Of Mice and Men*, which became popular dramas some years ago. There is no doubt on his part that what such dramas portray really exists. But the way in which it is portrayed shows that for the writer and his public, despite all their good intentions and social interests, nothing else really exists. Murder, incest, adultery, sacrilege, have been perpetual themes of human drama from Æschylus to Shakespeare. What Mumford challenges is not the subject, but the method and the attitude. "Only by a cleansing greatness of spirit", he warns, "only by the sure possession of a scheme of values, can a writer treat these subjects without degrading both himself and the spectator." [56]

> If he [the artist] is not to betray his art as well as his humanity, he must not think that nausea and vomit are the ultimate realities of our time. [...] The artist too, has the responsibility to be sane, the duty to be whole and balanced, the obligation to overcome or transform the demonic and to release the more human and divine elements in his soul. [57]

It would seem, then, that if Mumford does not speak of actual moral judgments he is concerned with what might be called a moral climate for art, an atmosphere which will give a tone to art which will harmonize with what Mumford holds to be the ultimate realities.

[54] *Ibid.*, p. 30.

[55] L. Mumford, "Letter to a German Writer", in *Saturday Review of Literature*, Vol. 28 (December 8, 1945), p. 7.

[56] L. Mumford, "The Passive Barbarian", in *Atlantic*, Vol. 166 (Sept. 1940), p. 275.

[57] L. Mumford, "Irrational Elements in Art and Politics", in *New Republic*, Vol. 130 (April 12, 1954), p. 18.

There is nothing that man can become involved in which will not in some way be determined by the wholeness which is sought for man.

If one is to speak of the whole man, ultimate realities, and ideal values relative to art as Mumford does, one must inevitably speak of principles, of sources of integrity, of reality, of value. It is precisely here that the general philosophy of Mumford must be injected into the picture. Otherwise his esthetics will become a matter of taste. Art is not free to pursue its own course independent of everything else. It is bound by principles without losing its integrity because Mumford sees it independent in its own realm but bound by certain rules.

"Without a scale of values", he says, "the choice between cannibalism and vegetarianism becomes only a matter of taste." [58]

The ultimate question which must be asked, then, is what is the ultimate measure of art? Mumford's answer would come unhesitatingly: man! [59]

"There are no intrinsic goods apart from the purposes and needs of men: only in relation to him do some goods become absolute." [60] And if man searches for absolutes or pretends to find them any place else, it will only be because absolutes have been projected by man because of certain fears or disruption prevailing in society. [61]

The role of art in society becomes a significant problem because art has a definite and practical role to play in the social development of man. It is not something that may or may not concern us as if art is something that may or may not become a problem in society. Art is inevitable if man is to properly mature. And whereas man is the ultimate measure of things, art must contribute to his proper development.

What becomes an inescapable fact, then, in Mumford's theory of esthetics is that he must insist that any theory concerning the philosophy of art cannot escape the general philosophy which he holds. If man is to become the measure of all things, man must become the

58 Quoted by E. Duff, *op. cit.*, p. 39.
59 L. Mumford, "On Judging Art", in *New Republic*, Vol. 58 (March 20, 1929), p. 130.
60 L. Mumford, *Conduct of Life*, p. 127.
61 L. Mumford, *Technics and Civilization*, p. 42.

measure of art and the standards used to judge this art will be directly influenced by what Mumford considers to be the end of man.

This does not mean that art does not have an integrity of its own. Mumford would insist upon this. But it does mean that while it may in a sense keep its individual dignity it must be seen as a pattern of many needs which make man whole and it is this wholeness which matters.

Mumford's theory of art must fit into his goal for man, a wholeness which is lost in the hazy, inscrutable future of tomorrow when we *must* find a new integration. Then tomorrow and tomorrow and tomorrow . . .

Jack Ford,
Bellarmine College, Louisville, Kentucky.

Canadians of Byelorussian Origin

INTRODUCTION.

Canadians of Byelorussian origin form one of the most interesting although at the same time one of the least known ethnic groups in Canada. It is not listed in Canadian census statistics as a separate ethnic group, which makes it difficult to estimate their numbers. This difficulty is still more enhanced by the fact that the "Byelorussian" (or White Russian) immigrants arriving in Canada between the wars were often confused with Czarist ("White") Russian emigrees of World War I and summarily included into the Russian origin group by census enumerators. Neither does there exist a generally accepted uniform nomenclature for the group even today. Byelorussians themselves use five different ways to translate their name into English: *Bye*lorussian, *Be*lorussian, White-Russian, White Ruthenian or Whiteruthenian. Some academic circles (Dr. J. Stankievich, for instance), would like to revive the ancient tribal name of Krivichi but so far have found little general support. Even the *Encyclopædia Britannica* lists three names for Byelorussia — "White Russia (Belorussia, Byelorussia)".[1] It would appear though that the term "Byelorussia" now commonly used, will prevail.

In Canada the public became aware of the "new" (in fact — a very ancient) Byelorussian ethnic group only quite recently, after the arrival of the post-war immigration. This does not mean that there were no Byelorussians in Canada before that date. Byelorussians began to immigrate to Canada about half a century ago, but they were generally considered as Russians who for some obscure reason were called "white", probably to differentiate them from the "red" or "black" Russians. Only with the arrival in Canada of a greater number of Byelorussian refugees (among them a certain percentage of intellectuals) after the last war and with the admittance of the Byelorussian S.S. Republic to membership of the United Nations (in 1945), did their existence became better known to the general public.

[1] *Encyclopædia Britannica*, Vol. 23, 1951.

Before the last war Byelorussian ethnic territory was divided between the U.S.S.R. and Poland. In the Soviet Union it formed the Byelorussian S.S. Republic with a population (1939) of 5,567,976, and in Poland the number of Byelorussians was variously estimated at 3½ millions,[2] 5 millions,[3] and one million.[4] The number of the population of the Byelorussian S.S. Republic, according to recently published figures based on the 1959 census is 8.06 millions.[5] Byelorussian emigree sources claim that the Soviet Union incorporated into the Russian S.S.R. Byelorussian ethnic territories equal in size to the territory of the whole Byelorussian S.S. Republic, which covers 48,868 square miles. They claim further that the total number of Byelorussians in the whole U.S.S.R. amounts to at least 18 millions.[6]

I. — HISTORICAL BACKGROUND.

Byelorussians together with Ukrainians and Russians belong to the Eastern branch of the Slavonic family of peoples. They speak a language which is distinct from the Ukrainian or Russian and, for several centuries, during the Middle Ages, played an important role in the East-European setup. In contrast to Ukraine and Russia, their territory was not occupied by the Mongols in the thirteenth century. This very fact kept the doors of the West open.

The area which today covers the Byelorussian ethnic territory was during the Middle Ages peopled by five related Slavic tribes, the Krivichi, the Radimichi, the Drehovichi, the Vyatichi and the Severyane, the direct ancestors of present day Byelorussians. These tribes formed principalities ruled mostly by princes of the Rurik family and remained in loose connection with the Grand Duchy of Kiev. The Principality of Polotsk gradually assumed the lead and extended its

[2] House of Representatives, *Special Report No. 9 of the Select Committee on Communist Aggression,* Union Calendar No. 929. House Report No. 2684, Part II, Washington, 1955, p. 19.

[3] *Encyclopedia Canadiana,* Vol. 2, 1957, p. 151.

[4] Mikola Volacic, "Population of Western Belorussia and its Resettlement in Poland and the U.S.S.R.", in *Belorussian Review,* Munich, Institute of the Study of the U.S.S.R., Vol. 3, p. 9. The figures given by Volacic, based on official Polish statistics, seems to be an understimate. It does not include the Population of Byelorussian Polessie, which is given in statistics as of "local" origin.

[5] Population Reference Bureau, *Population Bulletin,* Washington, D.C., July 1959, Vol. XV, No. 4, p. 6.

[6] *Encyclopædia Canadiana,* Vol. 2, 1957, p. 151, and *Byelorussian Voice,* April 1956.

domination over neighbouring territories as well as over Baltic tribes, reaching almost to the Baltic Sea.

With the extinction of the Rurik dynasty in Polotsk in the 13th century, the lead passed to lesser principalities, in particular to that of Navahradak (Nowogrodek), ruled by the princes of mixed Lithuanian and Byelorussian descent. One of them, Mindouh (Mindaugas), son of Rynhold, by absorbing not only the neighbouring Byelorussian principalities but also by expanding his rule over the unruly Zhmudi and Aukstoti, the ancestors of Lithuanians, became the architect of a new, centralized state which adopted the name of the Grand Duchy of Lithuania.

The Grand Duchy of Lithuania retained Byelorussian as the official language of the law and the ducal court. Christianity, long before established in Byelorussian principalities began to spread also to pagan Lithuanian tribal lands. Mindouh himself embraced Christianity in 1251, though he repudiated it shortly before his death in 1263.

The history of Byelorussia from now on merges with the history of the Lithuanian Grand Duchy, gradually losing its distinct identity.

The fear of the rising power of the Teutonic Order on the shores of the Baltic Sea brought about the union between the Grand Duchy of Lithuania and Poland. Grand Duke Jahajlo (Jagello) who succeeded to the throne in 1387 accepted Christianity, married the young Polish queen Jadwiga and became Wladyslaw V of Poland. The Jagellon dynasty ruled the federated state until 1572, when with the death of Sigismund August II it expired.

Byelorussian cultural predominance which prevailed in the Grand Duchy of Lithuania during the early Jagellons gradually gave way to Polish influences. When finally in 1569 Lithuania subscribed to the Union of Lublin, these influences became dominant. The Byelorussian and Lithuanian nobility having been accorded equality of rights with the Polish nobility, became Polonized. The aristocracy, with few exceptions, embraced Roman Catholicism and succumbed to Polish culture. The peasants sank to the level of serfs, bound to the soil and lacking personal rights. Byelorussian gentry and burghers in towns still resisted Polonizing influences for some time but deprived of leadership, they too gave way to the prevailing trend. It was only the

peasantry who preserved Byelorussian language and old traditions. In religious matters a compromise was found — the Greek Orthodox Church was accepted in 1596 to the Union with Rome, retaining at the same time their ancient Byzantine rite.

The strong movement for autonomy on the part of the neighbouring Ukrainians during the 17th century found a lively echo in Byelorussian lands and a considerable number of Byelorussian peasants and gentry joined the Ukrainian Cossack Host in its war in quest for independence.

Catherine II of Russia to justify the occupation of Byelorussian provinces at the three partitions of Poland (1772, 1793, 1795) claimed that they were once part of the ancient Kievan state. A special medal was struck to commemorate the occasion. It bore the inscription "The torn away — returned". The incorporation of Byelorussian territory within Russia immediately initiated a determined campaign to convert the population, forcibly where resistance was offered, to the Russian Orthodoxy in order to sever all ties with Rome. Tsarist authorities abolished all Uniate parishes, replacing them with Orthodox. Uniate priests were expelled and their places occupied by Russian priests brought over from Russia. Those who resisted conversion were severely punished.

The self-government which existed under the Polish-Lithuanian regime was replaced by Russian autocracy. The cities managed to retain for some time their elective system of administration (the Magdeburg Law), but during the first half of the 19th century it was abolished. Thus the Church, schools, administration, judiciary, became Russianized. Russian language became the only language officially permitted to be used.[7] "Only inhabitants in small towns (and the serfs) . . . remained faithful to Byelorussian language."[8]

[7] J. Stankievic, "The Language Policy of the Bolsheviks in the Belorussian S.S.R.", in *Byelorussian Review*, Vol. 1, 1955, p. 80-81: "When in the XVIII century during the liquidation of the Belorussian State (of the Grand Duchy of Lithuania) the central part of Belorussia was annexed by Russia in 1772 and the western part in 1793 and 1795, the Belorussian language was deprived of all rights in this territory. From 1864-1905 it was forbidden to publish anything in Belorussian. All Belorussian educational establishments were closed down, including the Polack University in 1830, the Vilna University, etc."

[8] *Ibid.*, p. 69.

Religious persecution lasted well into the nineteenth century as the peasantry stubbornly resisted conversion. Many of them rather than to embrace Russian Orthodoxy, preferred to join the Roman Catholic Church. This movement caused a split within the until then fairly homogenous community. It was also the beginning of the growth of Polish influences over the masses of the Byelorussian population. Roman Catholicism being identified by the population with Polish nationality, similarly as Orthodoxy was identified with Russian nationality.

The abolition of serfdom in 1861 brought little change to the economic condition of peasant masses. They were given thirty percent of the land they tilled and the numerically very small and ethnically foreign landowning class retained the other seventy percent. But it gave the peasants a limited freedom of movement and, as time progressed, the Byelorussian peasant found his way first to the coal fields of Pennsylvania and later, to the homesteads and industrial centres of Canada.

The outbreak of the Russian revolution in 1917 brought about the revival of national consciousness of the population until then practically non-existent. The idea of nationhood took roots, a national Council (Rada) was called together and on March 25, 1918, the Rada proclaimed an independent Byelorussian Democratic Republic. It was recognized by the Central Powers then in occupation of Byelorussia.

To counteract the national movement and to prevent Byelorussia from breaking away from Russia, the Communist regime established on January 18, 1919, a Byelorussian Soviet Socialist Republic (B.S.S.R.) with the temporary capital at Smolensk. Gradually the Red Army occupied the whole of Byelorussia and the leaders of the democratic government were obliged to flee the country. The war with Poland and the subsequent Treaty of Riga (1921) divided the country between Poland and the Soviet Union. A Byelorussian S.S.R. was re-established within the new boundaries.

II. — BEGINNINGS OF BYELORUSSIAN IMMIGRATION TO CANADA.

It is difficult to pinpoint the beginnings of the immigration of Byelorussians to Canada. Interviews with old immigrants confirm that the earliest Byelorussian immigrants entered Canada at the beginning of the present century, some via the United States of America and some directly from Russia. They were generally classed as "Russians" and lacked national consciousness.

G. Okulevich (himself of Byelorussian origin) wrote in his book *Russians in Canada*:

> From 1907 on there started to arrive a fairly numerous "dollar" immigration from the governments of Grodno, Volhynia, Minsk, Bessarabia. The majority of these immigrants went to the United States but some landed also in Canada and drifted to such industrial centres as Montreal, Toronto, Windsor.[9]

The governments of Grodno and Minsk which Okulevich mentions are the heart of the Byelorussian ethnic territory.

Among the Russian political emigrees who began to arrive on the American continent after the unsuccessful 1905 revolution, were also some Byelorussians. Those who reached Canada settled mostly in the East. In Toronto they formed a "Russian Progressive Club" with pronounced socialist leanings whose leader was a certain M. Kodys "whom everybody who knew him called 'the man from Grodno' (Grodnenskiy)".[10] The membership in these early Russian societies consisted of older immigrants, mostly of peasant stock of Byelorussian origin, led by a sprinkling of mostly Russian political refugees who came to the New World after the events of 1905.

A small number of these immigrants reached also the prairies. They were partly responsible for the establishment of the Russian Orthodox parish in Winnipeg as well as of the "Progressive Club", a socialist organization which in 1915 had between 40 and 50 members.[11] How many of these immigrants were actually Byelorussians is difficult to ascertain.

[9] G. Okulevich, *Russkie v Kanade*, Toronto, Federation of Russian Canadians, 1952, p. 15.

[10] *Ibid.*, p. 18.

[11] *Ibid.*, p. 23.

Montreal, Windsor, Sudbury, Timmins, showed also a considerable number of "Russians" from the various governments of Byelorussia, but again, it is impossible to estimate the proportion they formed.

Examination of lists of persons prominent in the early Russian life in Canada suggests that a great number of them were either ethnically Byelorussians or originated from the Byelorussian provinces.

Religious affiliations, origin and also mother tongue statistics of the Russian and Polish origin groups in Canada help to some extent in the estimation of the numbers of persons of Byelorussian origin in Canada.

In their native land Byelorussians belonged to two main religious denominations, the Greek Orthodox (about 75 per cent) and the Roman Catholic (approximately 20 per cent) with a small number of other denominations. The Greek Catholic (Uniate) Church, dominant during the 18th century, practically ceased to exist.

Pre-war denominational statistics indicate that the number of those professing Roman Catholic faith was larger in Western Byelorussian provinces and those of Greek Orthodox faith predominated in the Eastern provinces. As the emigration from the Eastern part of Byelorussia was barred by Soviet authorities, those Byelorussians who reached Canada during the period between the wars originated exclusively from the Western Byelorussian regions in Poland where the percentage of Roman Catholics was higher than in Eastern parts. Some ethnically Byelorussian voivodships (provinces) of Poland, that of Belostok for instance, showed 61.5 per cent Roman Catholics, 22.9 per cent Greek Orthodox, and the remainder Jewish and Protestants. [12]

Byelorussian immigrants to Canada from the very beginnings of their immigration to approximately 1947, when the post-war flow started, were submerged within the Russian or Polish racial groups, depending on the religious affiliation and on the part of the country from which they originated. They were not listed as a separate ethnic group in our census statistics, their existence was concealed and their Byelorussian origin was unknown to the general public.

[12] Mikola Volacic, "The Population of Western Belorussia and its Resettlement in Poland and the U.S.S.R.", in *Belorussian Review*, Vol. 3, 1956, p. 19-20.

The study of Russian origin statistics revealed some striking and surprising facts. It was generally accepted that according to official (1951) statistics, there were 91,279 persons of Russian origin in Canada. The breakdown into denominational affiliations showed that the group actually consisted of several ethnic groups, of which the Russian proper — formed a minority. The division was as follows:

Religious Affiliations of the Russian Origin Group

12,219	Greek Orthodox	(Russians, Ukrainians, Byelorussians)
7,516	Mennonite	(almost entirely of German ethnic origin)
9,118	Jewish	(not of Russian origin)
8,259	Lutheran	(German, Balts, Latvians, Estonians)
19,597	Doukhobor	(almost entirely of Russian ethnic origin)
13,323	Roman Catholics	(mostly Byelorussians and some Catholic Balts)
10,395	United Church of Canada	(mixed origins)
3,419	Anglican Church	(mixed origins)
3,500	Baptist	(with strong admixture of Ukrainians from Volhynia)
1,387	Presbyterian	(mixed origins)

Personal interviews with old immigrants, the comparison of names of parishioners of Russian Orthodox churches in Canada and other sources (obituaries, press announcements, etc.) indicate that the only group which was entirely, or almost entirely of Russian ethnic origin was the Doukhobor group. The 13,323 Roman Catholics included in the Russian origin group were mostly of Byelorussian and Baltic origins as there are no Russians of Roman Catholic faith (apart from a very small number of converts). The majority of the 12,219 persons of Greek Orthodox faith were also of Byelorussian origin, the remainder were of Russian and Ukrainian origins. If we assume that a certain percentage of persons belonging to protestant denominations were also of Byelorussian ethnic origin, then we arrive at a (very general) conclusion, that about 20 per cent of the total number of the Russian origin group (as given by census statistics) were actually of Byelorussian ethnic origin, although only a small percentage of them asserted that origin.

A sizable number of persons of the Polish origin group, gave Greek Orthodox as their religious affiliation (7,741 out of a total of 219,845).

As Poland did not border on Russian ethnic territory, those persons belong exclusively to the Byelorussian and the Ukrainian groups ethnically, although culturally they might have joined either the Polish or the Russian group. The Polish origin group contained also a considerable number of persons of Byelorussian origin belonging to the Roman Catholic faith. Their number might be estimated at about 5 per cent of the total.

Thus we arrive at the approximate figure of 30,000 persons, Canadians of Byelorussian origin (estimated for 1959). Only about one-sixth of this number actually participate in the Byelorussian organized life, subscribe to Byelorussian language newspapers published in Canada, U.S.A., and Europe, belong to Byelorussian Orthodox parishes, etc. The remainder consider themselves either as Poles or Russians culturally and only their names and places of origin indicate their Byelorussian descent.

III. — BYELORUSSIAN ORGANIZATIONS IN CANADA.

During the early period of immigration, the Byelorussians did not possess distinctive Byelorussian organizations. The intimation that immigrants from Poland tried to form a Byelorussian society or club in Toronto in the late 20' does not bear confirmation. On the other hand, Byelorussian immigrants contributed the bulk of the membership of Russian organizations, such as the "Russian Workingmen's Club of Maxim Gorki" in Toronto and other places. Among the aims of Maxim Gorki clubs (that of Toronto functioned in the early 30') was also to aid "oppressed" Byelorussian workers and peasants in Poland.[13] Distinctly Byelorussian organized life started only when the post world war II immigrants made their appearance in Canada, beginning 1948.

> On November 28, 1948, there assembled in a private home of one of the Byelorussian immigrants at Robinson Street, Toronto, a group of fourteen Byelorussians, newcomers to Canada. Most of them former soldiers of the Second Corps of General Anders' Army who arrived in Canada from Italy and Great Britain on farm contracts. On completion of their contracts they proceeded to Toronto and immediately started cultural activities among their compatriots.[14]

[13] Okulevich, *op. cit.*, p. 73.

[14] "Tenth Anniversary of the Beginnings of Belorussian Organized Life in Canada", in *Batskaushchina* [The Fatherland], Munich, December 14, 1958.

This probably was the beginning of the first distinctly Byelorussian ethnic organization in Canada. With the increased numbers of newcomers the idea of the formation of an ethnic organization took tangible shape. The meeting of November 28, 1948, was followed by other meetings and finally a provisionally elected executive was entrusted with the task of the preparation of a constitution for an organization which they intended to call the "Belorussian Alliance in Canada" (Z'hurtovannia Belarusau u Kanadzie). The organization, according to adopted constitution, was to have apart from political, also social aims.

On May 28, 1949, the First General Convention of the Alliance was held in Toronto. It was attended by several hundred persons from various localities. The formation of the society was confirmed and branches of the Alliance were established in Toronto, Hamilton, and later in Sudbury, London and Oshawa. In Montreal, Winnipeg, and other places across Canada where smaller numbers of Byelorussians congregated, local "groups" were formed.

The Alliance became the rallying centre for most Byelorussian immigrants of the immediate post-war era. The main activity of the new organization consisted in conducting propaganda for the liberation of their homeland from Soviet occupation. When they found that the broader Canadian public did not know even who Byelorussians were, the society undertook to enlighten the public by staging concerts, Byelorussian plays, celebrations, publishing pamphlets, etc.

The organization existed only a short time when a serious rift occurred within its ranks. Some members supported the Byelorussian Government-in-Exile headed by Mikola Abramchyk, and others were opposed to it. Some supported the Byelorussian Central Council (a rival organization) headed by Prof. R. Ostrowski and others favoured an "independent organization" (the "Third Power"). The rift deepened, acquired acutely belligerent character, with personal attacks and accusations, and finally, in May 1952, during the Fourth Convention of the Belorussian Alliance in Canada it came to a formal break. The group opposing the support of Mikola Abramchyk having failed to obtain the lead, left the Alliance and formed a new organization which they called the "Byelorussian National Association (B. N. A.) in Canada". Both organizations were for the establishment of a Byelo-

russian independent, democratic state, both were against the domination of their homeland by the communists, etc., nevertheless, they bitterly opposed each other and the pages of their small newspapers were filled with attacks and accusations bordering on libel.

Such attitude is characteristic with most new immigrant groups (and particularly with refugee groups) as sociological studies have shown. Divisions created in the country of ingress may even outlast those existing in the country of egress. Ordinarily the differences tend to diminish, if not disappear completely, when the group has advanced in its integration and common general interests begin to outweigh those which created dissentions. There usually remains some non-integrated individuals mostly those who failed to attain virtual adjustment and acceptance by the Canadian environment. They fall back on their ethnic group and derive their livelihood from that group. Their interest is focussed on outside objects and they represent what Prof. Jacques Vernant called the "militant refugee type", they perpetuate quarrels "with their real or imaginary adversaries", until their own followers, who in the meantime became integrated, force them to cease the quarrels. [15]

Time required for the integration of an immigrant group depends on the structure of the group, their ethnic origin, and above all on the acceptance of the environment. It may take ten or more years until changes of attitudes begin to be noticeable. As time progress the immigrant group begins to cast roots, the differences between "old" and "new" begin to disappear and a tendency towards the fusion of formerly rival but ideologically similar organizations grow and a gradual substitution of European interests by Canadian becomes noticeable.

The division within the Byelorussian group, although still acute, already shows signs of abatement of differences. [16]

[15] Jacques VERNANT, *The Refugee in Post-War World*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 17.

[16] *Bulletin of B.N.A. in Canada*, April 1959 (in Byelorussian), informs that: "on February 1, 1959 there took place a meeting of the Executives of B.N.A. and of B.A.C. with the purpose of arranging an understanding for a common celebration of the March Anniversary..."

IV. — BYELORUSSIAN PRESS AND PARISHES.

"*Bel*orussian Alliance in Canada" (spelled "*Bel*orussian") published between 1949 and 1954 in Toronto a four-page monthly newspaper called the *Belorussian Emigrant.* It was discontinued for financial reasons. It claimed to have been the first Byelorussian language newspaper on the American continent. The paper contained little Canadian material, was mainly concerned with Byelorussian affairs, with assistance to those who remained in refugee camps in Europe, with the support of the Byelorussian Government-in-Exile and when the split occurred in 1952, its columns were filled with arguments combatting the opponents.

The rival group (the "*Bye*lorussian National Association") started to publish a rival paper called the *Byelorussian Voice* (spelled *Bye*lorussian). This paper also contained very little Canadianizing material, although the new immigrant community needed practical, factual informatory material which would help with their establishment in the new country. The pages were filled with attacks against the Belorussian Government-in-Exile and against persons who supported it, against "Polish imperialists", etc.[17] As time progressed, the readers became fed up with the attacks and the executive of the "Byelorussian National Association", who were the original supporters of the paper, but later dissociated themselves from it, issued a warning to the editor that if he failed to heed the demand of the Byelorussian community to discontinue writing scurillous attacks "which fill whole pages of the paper", the Association will be compelled "to take measures to force the cessation of the publication".[18]

The division within the Byelorussian group affected also their religious life, although only that of the Orthodox community. Roman Catholic Byelorussians did not seem to be affected by the strife as acutely as the Orthodox group, although (as statistics would indicate)

[17] The titles of main articles of No. 56, April 1959, of the *Byelorussian Voice* are as follows (given as an example): "Why do they bellow?" — "Independence Celebrations in Toronto" — "A Polish Song during Byelorussian Celebrations" — "The Band of Provocateurs is Active" (a violent attack on followers of Abramchyk, on Abramchyk personally and others, four columns).

[18] *Bulletin of B.N.A.*, April 1959. — It does not specify the measures. Probably moral pressure.

they form a considerable proportion of the Byelorussian origin group in Canada.

The two rival organizations formed two separate parishes, belonging to two different Orthodox Churches. The "Belorussian Alliance in Canada" organized the *Parish of St. Cyril of Turov,* located at 1000 Dundas Street West, Toronto,[19] and the "Byelorussian National Association" organized the *Parish of St. Euphrosinia of Polotsk,* located at 1008 Dovercourt Road, Toronto.

St. Cyril of Turov parish is served by Rev. Michael Macukevich who completed theological studies in 1954 at St. Andrew's College in Winnipeg (of the Ukrainian Greek Orthodox Church of Canada). The parish is under the jurisdiction of the Holy Synod of the Belorussian Greek Orthodox Autocephalous Church headed by Archbishop Serhej (Okhotenko, a Ukrainian), the head of the Diocese is Archbishop Vasili (Tamashchik, a Byelorussian), both residing in New York. The Belorussian Greek Orthodox Autocephalous Church is in "prayer communion" with the Ukrainian Greek Orthodox Church of America and Canada, headed by Archbishop Bohdan (Shpylka) of New York. Archbishop Bohdan recognizes the Patriarch of Constantinople as the head of the Church.[20]

St. Euphrosinia of Polotsk parish is served (in 1959) by Very Rev. Vitali Sahaydakivsky, of the Ukrainian Greek Orthodox Church in Exile, subject to Archbishop Palladi (Vydybida-Rudenko) residing in U.S.A.[21]

CONCLUSION.

The early Byelorussian peasant immigrants who formed the bulk of the settlers of this group in Canada at the beginning of the century, showed a striking similarity with the early Scandinavian and Central European immigrants of the second half of the past century who emigrated to the United States of America. "They thought themselves

[19] In september 1959, the Belorussian Alliance in Canada and the parish of St. Cyril of Turov purchased a larger building at 524 St. Clarens Street and transferred there the Church and Community Centre.

[20] The Church had 15 parishes in Canada in 1958.

[21] The Ukrainian Greek Orthodox Church in Exile, headed by Archbishop Palladi (Vydybida-Rudenko) and Archbishop Ihor (Huba) was established in U.S.A. in 1954. In 1957 the Church had 2 Archbishops and 16 clergymen.

less as members of nations as coming from a certain family and village and as belonging to a certain church."[22] Denied self-expression in their homelands they went through a process of transformation into a national group in the country of immigration. Glazer describes this process in connection with peasant immigrants of Slovak, Croatian and Ruthenian origin:

> If some intellectuals in these groups were creating a national language and culture, their own peasants — let alone the rest of the world — knew nothing of it. They could not even answer the common American question "What are you?" They are listed in immigration and census statistics indiscriminately as nations of "Austria-Hungary", and they themselves often lacked any clearer notion who they were than the Americans who dubbed them "bohunks". On the other hand, the conditions of existence in a strange land led them to come together to found newspapers and beneficial societies and eventually determine to take pride in their ancestry and some interest in their homelands...[23]

It is very likely (and trends tend to confirm it) that the Byelorussian ethnic group conforms to the pattern. It is developing, what Prof. N. B. Ryder termed "defensive institutions such as their Church and language", benefiting in Canada from the freedom which was denied them in their homeland.[24]

It may sound paradoxical but the development of national counsciousness of ethnic groups when they were denied self-expression in their homelands, is a natural process which precedes, or acts simultaneously with the process of integration into the new environment of the country of ingress, which solidifies them as a group at the same time attaching them to the country of adoption.

"Whether peoples of diverse cultures are allowed to flourish and thus through their own inner strength to contribute to the common good, depends to a large extent upon the goodwill of the members of

[22] Nathan Glazer, "Ethnic Groups in America", in *Freedom and Control in Modern Society* (The Van Nostrand Series in Sociology), Toronto-New York-London, [1954], Ch. 7, p. 163.

[23] *Ibid.*, p. 168.

[24] N. B. Ryder, "The Interpretation of Origin Statistics", in *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Nov. 1955, Vol. 21, No. 4, p. 469: "A very important part of Canada's population is made up of members of groups historically denied political self-expression: the Poles, the Jews, the Mennonites, the Ukrainians [the Byelorussians — we may add]. It is not uncommon for sub-societies such as these to adopt compensatory symbols, catalysts which help to solidify them as a group, defensive institutions such as their church and their language."

the dominant groups in the country. It depends also upon the efforts of ethnic associations which can contribute in their own peculiar way to our national life by serving their people." [25]

V. J. KAYE,
Professor at the Faculty of Arts.

BIBLIOGRAPHY ON BYELORUSSIANS

G. OKULEVICH, *Russkie v Kanade* (in Russian Language), Toronto, Federation of Russian Canadians, 1952, 326 pages.

Nathan GLAZER, "Ethnic Groups in America", in *Freedom and Control in Modern Society* (The Van Nostrand Series in Sociology), Toronto-New York-London, [1954], (xii-326 pages), Ch. 7.

Jacques VERNANT, *The Refugee in Post-War World*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1953.

Encyclopædia Britannica, Vol. 23, 1951.

Encyclopædia Canadiana, Vol. 2, 1957.

DOMINION BUREAU OF STATISTICS, *Census of Canada*, 1951, Vol. X, Ottawa, Department of Trade and Commerce, 1956.

V. J. KAYE, Paper on *History of Byelorussia*, Lecture at the University of Ottawa.

R. Alex. SIM, "The Concept of Integration in Canada's Treatment of Ethnic Groups", in *National Citizenship Seminar*, Minaki, Ont., August 24-28, 1958.

PERIODICALS.

Belorussian Review, Munich, Germany, Institute of the Study of the U.S.S.R., Vol. 1, 1955; Vol. 2 and 3, 1956; Vol. 4 and 5, 1957.

The Canadian Journal of Economics and Political Science, Vol. 21, No. 4, November 1955.

The Telegram, Daily, Toronto, Ont., 1957: "Leon Kossar's Column".

CZAS [Polish Times], Weekly, Winnipeg, Manitoba (in Polish Language).

Belaruski Emihrant [Belorussian Emigrant], Monthly, published 1948-1954 at 142 Gladstone Avenue, Toronto, Ont. (in Byelorussian Language).

Belaruski Holas [Byelorussian Voice], Monthly, Vols. 1952-1959, published at 129 Palmerston Avenue, Toronto, Ont. (in Byelorussian Language).

Batskaushchina [The Fatherland], Weekly, Vol. 1958, published at (13b) Munich 19, Schliessfach No. 69, Germany (in Byelorussian Language).

Bulletin No. 1 of B.N.A. in Canada, April 1959 (in Byelorussian).

LEAFLETS.

Belorussian Alliance in Canada. Ten Years Record, [1958], 4 p.

Byelorussian (Whiteruthenia) Under Russian Occupation, London, Association of Byelorussians in Gt. Britain, Ltd., 1949, 4 p.

Independence Day of Byelorussia. Byelorussian National Association in Canada. (Programs for the Independence Day, March 25th celebration in 1956 and 1957.)

[25] R. Alex SIM, "The Concept of Integration in Canada's Treatment of Ethnic Groups", in *National Citizenship Seminar*, Minaki, Ont., August 24-28, 1958, p. 1.

L'observation paléographique

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

A. Avant-propos.

Érudit ou amateur de l'histoire, généalogiste ou paléographe de métier, tous ont besoin de connaître le contenu des documents, soit par eux-mêmes, soit par d'autres. S'ils y procèdent en personne, ils doivent *pouvoir les lire*; s'ils confient cette tâche à autrui, la vérification d'un détail important peut parfois s'imposer. Dans un cas comme dans l'autre, il faudra *regarder, réfléchir, reconnaître, comprendre, interpréter.*

Pour penser, pour « faire de la science », il faut, en premier lieu, se poser des questions, et ensuite, par l'expérience, s'efforcer d'y répondre. Cela suppose l'*attention* du sujet à l'objet, en l'occurrence au document; l'*application* à le comprendre et à le reproduire; bref, il faut OBSERVER.

Tout effort intellectuel nécessite une part d'observation, et le présent travail peut servir d'initiation, *mutatis mutandis,* à une méthodologie d'application générale; mais il convenait à nos occupations de le consacrer à l'étude des documents. C'est pourquoi il aurait pu s'intituler : *L'Observation scientifique appliquée à la paléographie.*

Opération essentielle de l'esprit pour connaître, l'observation, faite dans les conditions requises, découvre ce qui peut l'être et le note avec soin. Naturellement, la *qualité* de l'observation et la *quantité* des découvertes qui se multiplient par les détails dépendent de l'observateur, de sa *science* et de son *expérience,* de ses *moyens* et de sa manière de les employer, en un mot, de sa *vision.* Il existe ici un vaste champ, bien propre à chacun, dans lequel, pour une large part, on ne peut pénétrer, même avec une technique éprouvée, tant est particulière cette pratique pour utiliser méthodes et procédés.

Nous traiterons donc notre sujet en nous attachant, dans la mesure du possible, à l'*exercice* de l'observation suivant une application générale : sur quels points doit-elle porter ? Quand ? Comment ? Quelles en sont les conditions favorables ?

B. Signification du terme.

Le sens du verbe latin *observo* (j'observe) s'étend aussi à : considérer, porter attention sur, prendre soin et, en le portant à la limite, il inclut encore : maintenir, exécuter.

A tous ces verbes peut correspondre une phase du travail paléographique : observer pour *voir*, considérer pour *discerner*, être attentif pour *découvrir*, *maintenir l'intégrité* du texte, *exécuter* sa copie *avec méthode*.

Voilà amorcée une définition de nature de l'observation paléographique (l'*O.P.*, que nous désignerons désormais sous ce sigle). Il est dit amplement plus loin *comment* appliquer l'O.P. aux textes. *Pourquoi* doit-on l'appliquer ? Pour obtenir des *résultats*, cela va de soi; mais aussi parce que l'O.P. travaille sur des *apparences* qui recouvrent un *sens* à découvrir et à comprendre.

C. Nature de l'observation paléographique.

Elle est une considération rationnelle, positive, analytique de l'écriture d'un texte et de tous les accessoires diplomatiques de ce texte.

Elle se conçoit, comme en tout travail de l'esprit, comme une attention soigneusement appliquée aux faits scripturaires, aux phénomènes dirait un psychologue.

Cependant, une vue, si claire soit-elle, ne se limite pas exclusivement à l'écrit *hic et nunc*, mais le dépasse pour atteindre son objet de connaissance. Donc : matière subjective et interprétation objective.

D. Deux sortes d'observation paléographique.

On (sujet observant) observe quelqu'un ou quelque chose (sujet-objet observé); on fait porter son attention sur quelqu'un ou sur quelque chose, en l'occurrence, sur l'*écriture* et la *signification* d'un document (sa *matière*) et sur un *sujet* (l'*auteur* de ce document).

1. *L'observation de l'écriture* (ou *directe*).

La copie de l'original est une transcription faite sur place ou d'après nature. Pour y arriver, il faut *voir* le document et, en plus, le *comprendre*, atteindre son sens total, c'est-à-dire maîtriser sa *synthèse*

(écriture et teneur réunies). Il faut relever les *signes* associatifs, les *marques* de tendance, les *figures* de connexion, les *caractères* graphiques; il faut noter l'architecture tourmentée de certaines lettres ou groupes de lettres.

Tout cela, la réflexion l'effectue sur le texte par l'observation de l'écriture.

2. *L'observation de l'auteur* (ou *indirecte*).

Si l'examen de l'original se fait en présence de ce dernier, il n'en est pas de même de son auteur. Ici, l'*interprétation* est la seule ressource. On devra recourir à l'*érudition historique* : époque, milieu, coutumes et mœurs; aux *situations circonstanciées* de sa vie : occupation, métier ou art secondaire, famille, culture, etc. Toutes choses pouvant expliquer les tics calligraphiques d'un auteur, ses manies scripturaires, ses préférences de facture.

C'est, en somme, à un travail de transposition qu'on se livre : on adapte au document le souvenir historique de son auteur et on applique ainsi plus rigoureusement l'évocation historique que ne le fait la seule lecture envisagée avec détachement en vue de la transcription.

Le procédé n'a pas pour but de laisser l'imagination vagabonder; mais de la contenir dans les bornes de la réalité historique à laquelle le document se rattache.

L'observation d'un document consiste dans le choix de ses *reliefs*, de ses *détails forts*, des *idées poussées* qu'il exprime. Faute de le voir avec cette précision, il présente une pâle figure, il manque d'attraits et son intérêt, parfois considérable, peut demeurer perdu. Tout document paléographique vaut pourtant cet effort pour faire revivre sa réalité historique.

E. Psychologie de l'observateur.

L'écriture d'un document peut être bien *visible*, mais elle n'est pas toujours bien *lisible* ou bien *intelligible*. Elle requiert un effort des yeux pour la lire et un autre pour la comprendre. L'esprit doit fournir celui-ci dans une attitude de sympathie envers le document, lui faire confiance, même s'il offre un aspect rébarbatif, en cherchant à le voir avec *objectivité*, sans porter sur lui un jugement préconçu.

Cet état d'esprit n'abdique pas le sens critique qui pourra s'exercer à son heure, il freine seulement son utilisation prématurée.

Le paléographe doit pouvoir, non seulement *voir* physiologiquement, mais aussi *observer* judicieusement. Dans le doute ou la confusion, la tentation, parfois, sera grande de trancher dans le sens de la facilité; mais sa conscience professionnelle l'empêchera de succomber et de sacrifier, sous quelque prétexte, la perfection du travail.

Autre point d'importance : ne pas délaisser le réel. Qu'un lecteur soit doué d'une certaine intuition marquant son aptitude ou qu'il jouisse d'une perspicacité remarquable, toujours il lui faudra se garder de voir *autrement* que la réalité textuelle, en plus ou en moins.

Dernière remarque : le paléographe n'a pas à compter avec la *graphologie*. Bien que l'écriture de chaque individu conserve de lui les caractéristiques qui lui sont propres (signes physiologiques, culturels, psychologiques même), elles n'en demeurent pas moins des marques *générales* rattachées à des normes interprétatives d'application collective et qui ne sont, partant, pas révélatrices d'une personnalité. Bien plus, les exceptions à la règle (si règle il y a) se multiplient au même rythme que le nombre des individus auxquels on veut les appliquer. En fait, ces signes graphiques révèlent moins l'*âme* que le *verbe* et tout ce qui en conditionne l'expression : tonus vocal, choix des mots, emportement de la pensée, mode de présentation dans l'usage des termes, etc.

I. — LES MOYENS MATÉRIELS ET RATIONNELS.

A. L'observation visuelle.

1. *Son but.*

Prendre connaissance, par la vue et par la lecture, du langage écrit d'un document pour en comprendre et interpréter le message [1].

[1] Un objet conçu pour recevoir une écriture ou un tracé (parchemin, papier, plaque métallique, etc.) et qui en serait totalement dépourvu perdrait tout intérêt paléographique; mais il pourrait néanmoins être nanti, au regard de l'archivistique, d'une valeur documentaire *historique*.

2. *Ses conditions.*

La vue peut s'altérer irréparablement au déchiffrage habituel des manuscrits. Il est donc de toute première importance d'effectuer le travail paléographique dans les meilleures conditions possibles.

La tâche du paléographe est peu recommandable aux personnes affectées d'une *myopie* trop essentielle, atteintes d'une *cataracte* ou d'une *héméralopie* [2]. Dans tous les cas qui relèvent de la physiologie médicale et sur lesquels on aurait besoin d'être éclairé, c'est l'oculiste qui sera consulté. Les professionnels du manuscrit seraient bien avisés de se présenter chez lui périodiquement pour un examen préventif ou correctif de la vue [3].

La plus essentielle des conditions pour épargner à la vue le surmenage si néfaste est la *lumière naturelle* reçue *suffisamment* (pas de jour faible ni crépusculaire) et *convenablement*, par la gauche. Ne pas permettre aux rayons solaires de s'abattre sur la feuille de papier afin de prévenir l'excitation de la rétine par réverbération et éblouissement.

Les mêmes exigences sont requises de la lumière *artificielle* avec, en plus, la précaution de munir la lampe électrique ou fluorescente d'un abat-jour ou d'un verre dépoli pour en tamiser la puissance. Car celle-ci doit être assez forte pour suppléer le mieux possible à la lumière diurne.

La fatigue de la vue compromet l'exactitude de la transcription; des détails inaccoutumés et précieux peuvent passer inaperçus. Le travailleur intellectuel en général, et le paléographe en particulier qui doit souvent et longuement œuvrer à la lumière artificielle, fatigue ses yeux. Ceux-ci lui étant un capital indispensable et irremplaçable, il ne prendra jamais trop de mesures pour les préserver. Il aura soin, entre autres, d'absorber une quantité suffisante de vitamine A qui se trouve en abondance dans la carotte, les légumes verts, les fruits, le beurre, les huiles de foie de poissons.

La vitamine A aide à maintenir une parfaite santé visuelle en stimulant les fonctions de la cornée et de la rétine. Elle entretient

[2] Affaiblissement anormal de l'acuité visuelle lorsque la lumière diminue.

[3] Il est prudent de s'abstenir de l'emploi de produits commerciaux, à base chimique, censés conserver ou rendre à la vue son bon état, sans avoir, au préalable, pris conseil de l'oculiste.

l'acuité de la vision. Au contraire, l'avitaminose A totale peut engendrer la *xérophtalmie*, cécité provenant de la dessiccation ou de lésions de la cornée. Une avitaminose partielle se caractérise souvent par l'héméralopie.

La *posture* joue un rôle dans l'exercice du sens de la vue. Si celle-ci est normale, on ne devrait pas être obligé de tendre le cou en avant pour lire et écrire, soit assis, soit debout.

La lecture d'un manuscrit se faisant ordinairement en vue d'une transcription ou, pour le moins, pour prendre des notes, on fera bien, pour plus d'efficacité, de se munir du matériel approprié. On choisira un papier résistant et opaque (non le papier pelure), un crayon de bonne qualité permettant une écriture visible facilement et durable. Les stylos à réservoir ou à bille risquent de souiller les doigts et le manuscrit original ou de tacher les instruments d'optique dont on se sert simultanément. Veut-on parer à cet inconvénient ? On glisse un papier buvard sous la main.

3. *Les instruments.*

L'œil étant très actif en paléographie, il faut savoir non seulement le protéger et le soigner, mais encore équilibrer son activité. On y parvient sous des conditions *spéciales* qui favorisent l'observance des conditions *générales* énoncées précédemment.

Ces conditions spéciales se résument à peu près toutes à l'instrumentation optique de la *loupe*. L'outillage du paléographe est donc très simplifié.

La loupe est constituée d'une lentille convergente destinée à faire voir les objets plus gros qu'ils ne sont. Elle permet ainsi de les mieux examiner dans tous leurs détails.

Pour s'en servir, on la place près de l'œil et l'objet à regarder du côté opposé, à une distance moins grande que celle du foyer de la loupe. Pour déterminer la *mise au point*, on fait varier la distance du foyer à l'objet jusqu'à ce qu'on ait obtenu une vision aussi nette que possible.

a) *Types divers.* — Chacun des principaux modèles de loupe a été conçu pour en retirer un avantage particulier.

La loupe *universelle*, classique, emprunte de nombreux formats, le plus souvent ronds. Certains ont un verre puissant encastré dans la corne, le métal ou une matière plastique (celle-ci résiste mieux aux chocs, ainsi que la corne). D'autres modèles entrent sous étui pour le port. Un champ visuel trop réduit peut s'avérer plus nuisible qu'utile, obligeant à fermer un œil pour utiliser le foyer. Catégorie qui compte le plus de verres mal taillés. Choisir donc avec soin un instrument de bonne qualité. Nécessaire, même pour plusieurs autres usages.

La loupe *rectangulaire*. La largeur varie entre un pouce et demi et deux pouces; la longueur peut atteindre six pouces. Quelques modèles sont munis d'un étui pour le voyage et d'un support flexible permettant de déposer l'instrument en plan vertical incliné sur le document; mais alors ils ont l'inconvénient de faire paraître l'écriture en calemart. Dans les modèles à main perfectionnés, le manche est à l'extrême droite afin de ne pas gêner la vue de l'observateur. Très utile pour l'étude simultanée de deux ou trois lignes de texte avec lesquelles il faut garder un contact interprétatif ou comparatif.

La loupe *sphérique*. Grande puissance de foyer (20 dioptries). Permet la concentration visuelle sur un point particulièrement difficile: tache, surcharge, etc. De nécessité fréquente.

La loupe *à tige flexible*. Très sensible pour régler (et aussi perturber) la mise au point. Puissante lentille, à grand champ. Base lourde antibascule, ce qui la rend encombrante pour le transport.

La loupe *lunettes* adaptable aux verres que porte le lecteur. Il existe des modèles en serre-tête. Puissance de champ et de foyer assez limitée (25 $\times$ 30 mm. et 2 dioptries). Pratique sous d'autres rapports, supprimant tout concours de la main.

La loupe *écran* à champ extrêmement vaste (environ 8 $\times$ 6 pouces). Fort grossissement. Sur trépied réglable. On lui donne l'angle d'inclinaison désiré. Utile pour la copie directe d'un document à la machine à écrire. Sert également pour la lecture de volumes. D'usage restreint, encombrante et dispendieuse.

La loupe *lumineuse*. Lampe de poche à laquelle une lentille a été ingénieusement adaptée. Champ étroit et foyer plutôt faible. Très employée en dactyloscopie.

La loupe *compte-fils* est tout à fait à déconseiller.

b) *Choix.* — Le paléographe avisé se munira d'un jeu minimum de trois loupes qui lui seront de précieux auxiliaires : l'universelle, la rectangulaire et une autre à foyer puissant.

Inutile d'accorder une importance exagérée à la présentation accessoire de l'instrument : monture fantaisiste ou luxueuse. Mieux vaut considérer sa *maniabilité* et sa *résistance* aux chocs toujours possibles et à sa durée. Quant à la lentille, on n'est jamais trop exigeant pour sa qualité. Autrement, on n'aura peut-être entre les mains, et à son insu, qu'un jouet qui causera à la vue plus de tort que de bien.

Il est prudent d'éprouver une loupe en présence du marchand. On choisit un texte manuscrit très malaisé (« qui peut le plus peut le moins »), ou un imprimé à caractères très minuscules; ou encore, à défaut d'original, on prépare soi-même un tel texte de sa propre main consciencieusement déformée. On a l'avantage de savoir ce qui y est tracé et d'échapper ainsi à la suggestion du marchand. Le grossissement commercial d'une loupe suppose une *moyenne* de 25 cm. pour la distance de vision distincte entre l'objet vu et le foyer. Cette vision doit être d'une *parfaite netteté.* En aucun cas, le pouvoir amplificateur d'une lentille ne vaut son pouvoir de clarté.

On rejettera tout verre dégradé par des éclats ou des égratignures.

c) *Mode d'emploi.* — La loupe n'est utile que lorsqu'on a appris à s'en servir. Une image agrandie, mais sans netteté n'est d'aucun secours par sa confusion. Le profane croit souvent que le plus fort grossissement donnera les meilleurs résultats. Le maniement lui apprendra vite que, passé une certaine limite, la séparation nette des points sur l'image disparaît. Une image démesurément grossie est dépourvue de détails supplémentaires. A chacun donc de rechercher le grossissement maximum utile pour un cas donné.

Plus une loupe sera de bonne puissance, moins on aura à recourir à son pouvoir maximum. Il en est ainsi, habituellement, pour une vue saine. La netteté de l'image, l'expérience et le jugement auront toujours le dernier mot sur une difficulté visuelle portée à la limite.

Remarquons que l'œil myope, dans plus d'un cas, tirera moins d'avantages d'une loupe que l'œil normal qui, sans elle, verra moins de détails que l'autre. La raison en est que l'angle d'un objet vu est en

fonction, non de la distance de vision distincte, mais de la *grandeur* de cet objet et de la *distance focale* de la loupe.

Recourir à la loupe, c'est éveiller l'attention, c'est doubler le pouvoir de son exercice. L'attention n'est-elle pas, à elle seule, comme une loupe braquée sur ce qu'elle observe ?

L'usage de la loupe nous rappelle une grande loi paléographique et psychologique : *l'objectivité.* Si la loupe a pour but immédiat de grossir, au bénéfice des yeux, le minuscule, elle a surtout pour fin d'agrandir le détail pour le dominer. Elle ne résout pas nécessairement toute difficulté : elle la présente sous un jour nouveau. Aucun instrument ne se substitue à la connaissance et à l'expérience.

Le paléographe à la loupe ne regarde pas seulement en gros plan : il renouvelle sa vision; il s'affranchit des limites du texte. Elle lui suggère pour comparer et pour résoudre; par elle, il peut retrouver l'exactitude, l'authenticité et la véracité historique.

Avant de clore ce chapitre, il importe de signaler les *soins requis* pour conserver les loupes en bon état.

On s'abstiendra de dévisser leur manche pour les démonter : on risquerait de les endommager. Les essuyer avec un linge extrêmement doux, soyeux (pas un chamois) pour éviter de rayer le verre, ou avec un papier cellulosique que l'on trouve en abondance dans le commerce. Il est bon aussi de les mettre sous étui, à l'abri de la poussière et du bris. Si une souillure tenace y adhère, ne jamais la gratter avec un outil tranchant (canif, lame de rasoir). Laver avec un linge doux imbibé d'eau chaude savonneuse et essuyer pour assécher.

B. L'observation rationnelle.

1. *Sa nature.*

L'observation *cherche, questionne, vérifie.* Elle doit savoir *quoi chercher* pour savoir *quoi trouver.* Elle questionne les faits pour ne pas y soustraire; elle vérifie ce qu'elle y constate pour ne pas les déformer. Bref, l'observation *se dirige* pour savoir où aller.

Il en résulte que l'O.P. est rivée aux faits écrits pour les *connaître* et les *comprendre.*

2. *Son but.*

Saisir la *signification textuelle* et le *sens intelligible* de la pensée exprimée ou présumée d'un texte.

C'est donc afin d'arriver à la *compréhension* et à l'*utilisation* ultérieure d'un document, qu'après l'avoir connu par la vue, on le soumettra aux puissances du raisonnement.

3. *Ses conditions.*

On n'observe pas un document pour lui-même, mais pour l'intérêt qu'il suscite : diplomatique, paléographique, historique. Ordinairement il comporte une part des trois. Pour découvrir et tirer parti de cet intérêt, l'O.P. requiert :

1° l'*attention* non seulement de la vue, mais aussi de l'esprit;

2° la *curiosité intellectuelle* pour utiliser les occasions de recherche;

3° la *mémoire* visuelle et intellectuelle [4];

4° la *méthode* pour l'orientation et la vérification du travail;

5° l'*application* — chercher à apprendre pour comprendre;

6° l'*exactitude* — pas de travail arbitraire;

7° le *jugement* pour comparer, apprécier, interpréter, comprendre et conclure;

8° la *patience* — une erreur peut se glisser jusqu'à la toute dernière minute d'un travail de copie; collation rigoureuse et répétée;

9° la *persévérance* — un paléographe consciencieux n'a jamais fini d'apprendre son métier.

4. *Ses phases.*

Elles posent les fondements du déchiffrement. Ce sont : 1° *ce qui doit être lu* (matière); 2° *celui qui doit lire* (sujet).

[4] La mémoire visuelle s'exerce de deux manières : 1° elle enregistre la représentation d'une lettre, d'un mot réitérés dans le texte; 2° elle note la conformation similaire de lettres semblables et de mots analogues. Dans tous ces cas, une solution est valable même si *un* trait s'altère momentanément, se déforme ou disparaît; ou si une marque mineure, solitaire ou nouvelle, se dessine.

Au *lecteur*, nous avons déjà fait place depuis le début de ces pages. Nous avons indiqué sa psychologie désirable; les qualités de sa faculté visuelle et de son usage des instruments; celles qu'exige de lui l'O.P. viennent d'être énumérées. De plus, tout ce qui suit sous-entend sa présence. Nous ne retiendrons donc ici que *ce qui doit être lu.*

5. *La matière.*

C'est l'*original manuscrit.* La paléographie part de lui parce qu'elle part des faits, les examine et cherche sur le manuscrit les principes qui y correspondent et qui les justifient.

Si l'original est un *porte-faits*, comment les présente-t-il ?

L'original est un *témoin.* Il est la conséquence d'un fait historique et il a été rédigé pour le consigner; il a donc une *fin*, mais lui-même n'est pas un *but.*

L'original forme *un tout harmonieux.* Chacune des parties diplomatiques qui le constituent joue son rôle.

L'original *dit vrai.* C'est pourquoi la copie doit l'imiter : dire ce qu'il dit, comme il le dit; ni en trop, ni en moins.

L'original est *loyal.* Il dira toujours la même vérité, quel que soit son âge, quel que soit celui qui la lui demande.

a) *Test de véracité.* — L'original ne dit pas la vérité *pour elle-même*, mais ce qu'il a reçu en dépôt devient vérité historique formelle, visible, lisible.

Il ne dit pas non plus *toute* la vérité, mais *une part* de vérité. Il dit une vérité *relative* : celle qu'on lui a confiée à lui, sans égard à tout autre document.

S'interroger : *quelle vérité* dit-il ? Par qui ? Quand ? Où ? Comment ?

b) *Mesures des résistances.* — Les obstacles graphiques et textuels d'un document peuvent être innombrables et varier selon :

1° sa *substance* — état matériel (de conservation, etc.), encre (lisibilité), instrument d'écriture employé;

2° sa *teneur* — selon la catégorie à laquelle il appartient par sa *nature*;

3° le lecteur — son acuité visuelle et intellectuelle; sa science et son expérience; ses procédés de travail.

Cependant, les écueils du manuscrit relèvent d'au moins une des causes suivantes :

1° les *différences* — elles se manifestent, dans les grandes lignes et dans les détails, entre genres et types de documents, mots usagés, conformation des lettres, locutions, formules et expressions employées, ainsi que dans la tenue graphique;

2° les *variations* dans la présentation de la teneur (en pareil cas, déterminer le but rédactionnel du document);

3° les *difficultés* de lecture. — Impossible d'énumérer le grand nombre des cas usuels, car il peut toujours s'en découvrir de nouveaux. Tout dépend de l'observateur, de ce qui est *pour lui* une difficulté (à cause de ses aptitudes, etc.);

4° les *irrégularités* imprévisibles;

5° les *problèmes* de compréhension et d'interprétation historique [5].

c) *Aspects du déchiffrement.* — Le déchiffrement occasionne ces complications. Avant de l'entreprendre, considérer le *protocole formulaire* du document qui procède toujours de sa *teneur.* C'est la méthode la plus simple et la plus logique pour servir de base à la *transcription dirigée,* laquelle localise et reconnaît les *repères de l'écriture* : tracé et tendances scripturaires, surcharges, renvois, abréviations, anomalies diverses, texte interlinéaire.

Beaucoup d'obscurités se dissipent en tenant compte que la teneur d'un document se rattache à sa *nature* et y est bien adaptée; que la signification de son écriture est en fonction directe, non seulement de cette nature-teneur, mais encore du scribe le plus propre à l'avoir rédigé.

L'esprit du déchiffrement doit tendre à l'*objectivité,* ou plutôt conserver celle qui est censée avoir soutenu la préparation à comprendre et à interpréter le document.

Les bases du déchiffrement sont : 1° la recherche de l'exactitude; 2° l'élimination des difficultés par analyse; 3° la réduction des doutes par plausibilité; 4° les déductions rationnelles; 5° les applications empiriques.

[5] Un problème de compréhension ou d'interprétation *paléographique* se résout, soit par le recours au contexte *(fixations contextuelles),* soit par celui à d'autres documents de même teneur *(approximations documentaires).*

L'effort du déchiffrement est lié aux multiples difficultés qu'il importe de surmonter au moyen des procédés les plus aptes à les résoudre. Le déchiffrement applique la théorie paléographique sous son mode subjectif, en considérant la *matière scripturaire* sur laquelle il aura à s'exercer.

La reconnaissance des *formes graphiques*, qui s'acquiert par la mémoire visuelle, est aidée par le répertoire des expressions, locutions, formules judiciaires propres à une catégorie de documents, à leur nature et à leur teneur.

L'*identité intégrale* de la copie à l'original : tel est le principe formel du déchiffrement [6]. Toute règle paléographique devrait être une norme qui jugerait de tous les cas tombant sous son application; mais il n'en est pas toujours ainsi dans nos manuscrits. Cependant, aucune difficulté rebelle aux règles classiques ne pourra résister longtemps au traitement de la *logique* ou à celui de la *certitude morale*. Le cas du disque crétois de Phæstos ne se présente pas tous les jours, non plus que les étranges hiéroglyphes de l'Amérique centrale. Une écriture indéchiffrée possède toujours assez de repères pour pouvoir en reconnaître les dénominateurs communs qui la caractérisent et nous guident sur sa lisibilité.

Le paléographe ne doit pas être l'observateur passif devant les yeux duquel se déroule une suite, longue et monotone, de signes écrits et de symboles extériorisant la pensée qui perd toujours, quand elle doit composer avec la matière, une bonne part de son originalité, de sa profondeur, de son individualité. C'est celui dont le mécanisme intellectuel est censé fournir à son travail l'apport de son érudition et de son expérience.

La paléographie requiert l'attention forte. Le manuscrit entièrement exempt de difficulté est extrêmement rare; du reste, il n'en exigerait pas moins un minimum d'initiation [7]. Il faut analyser,

[6] Un original peut revêtir la forme d'un *registre*. Les index, répertoires des notaires dressés de leur main sont des originaux. Les registres paroissiaux de l'état civil contiennent l'original des actes qu'ils consignent. Rédigés en double, ils deviennent alors des *doubles originaux*.

[7] Une classe de textes qu'on pourrait qualifier de *poncifs* est composée de ceux où l'investigation n'aura pas à s'exercer beaucoup. Sans être faciles, ces textes sont pauvres en matière paléographique d'intérêt. Ils se recrutent principalement après le XVIIIe siècle dans les deux catégories de nos textes, française et anglaise, et davantage encore dans la seconde.

combien de fois, les divers signes qui se reproduisent, noter leur fréquence, épier leurs rapports avec des lettres reconnaissables, suivre tout indice pouvant aboutir à un sens en harmonie avec le contexte.

d) *Élimination du connu.* — Cela suppose assimilés les règles et principes fondamentaux de la diplomatique et de la paléographie. Le lecteur expérimenté aura tôt fait de les reconnaître appliqués, dans un document, avec ou sans altération.

Il s'agit d'abord de situer les *tendances graphiques* et les déformations qu'elles entraînent. *Une tendance graphique est l'habitude d'un scribe à former ou à déformer, d'une manière qui lui est propre, certaines lettres, marques, traits ou signes.* On mesure ensuite l'étendue de leur importance; on se rend compte jusqu'à quel point elles peuvent fausser l'image présentée par un type d'écriture et, par contre-coup, permettre de déceler ce dernier.

La *langue* du texte se constatera au premier regard et nous préviendra avantageusement de son génie. Le plus grand nombre de nos documents sont unilingues : soit français, soit anglais; plusieurs sont en latin [8].

Il est également facile de maîtriser la *ponctuation* qui est très habituellement placée là où il ne faudrait pas et absente là où elle s'imposerait.

Plus communes sont les *ratures*, surtout dans les actes notariés. L'explication réside en ce que l'original d'une minute notariée est rédigé de premier jet et impose maintes retouches. Cette nécessité engendre les *renvois* et parfois les *surcharges* [9]. Les deux cas sont

[8] On en trouve de bons modèles dans les lettres de provision des cures et des érections de paroisses. Voir, entre autres, celles de Claude LeBreton, curé de la Pointe-aux-Trembles, le 2 septembre 1695, dans le Bailliage de Montréal, fol. 316 seq. (aux Archives judiciaires de Montréal).

[9] A cause de la jeunesse du Canada, son histoire peut, dans l'ensemble, s'écrire avec des documents qui ont conservé leur fraîcheur originale, n'ayant pas eu à subir, comme dans les pays à vieille civilisation, l'atteinte des copies de copies éditées. Une conséquence de cet état de choses est que nous n'avons pas chez nous de *palimpsestes* (grec : palin, nouveau; prêstos, raclé, poli). Le palimpseste est un manuscrit, sur parchemin ou sur papier, dont on a gratté et fait disparaître l'écriture pour y écrire de nouveau. Au moyen âge, le défaut d'industrie, joint au peu de cas que l'on faisait des manuscrits anciens, rendit commun, pour économiser, le recours au palimpseste. On détruisit ainsi un grand nombre d'ouvrages précieux pour y écrire des légendes. Il existe non seulement des manuscrits palimpsestes, mais aussi des monnaies, refrappées en surcharges (provenant surtout de Sicile et refrappées dans les diverses colonies

susceptibles de grande ambiguïté qu'il faut se préserver de résoudre superficiellement.

Tel est, avec l'armature des formules et des sentences, le donné conventionnel esquissé dans ses lignes maîtresses et qu'il importe de dégager en premier lieu.

e) *Fixation de l'inconnu.* — Que nous réserve un document dans son silence ? Toujours une part d'inconnu à pénétrer, à comparer, à juger. Cet inconnu prend la figure multiforme des difficultés à repérer et à dégager.

Qu'est-ce au juste qu'une difficulté ? C'est une question ou un groupe de questions à résoudre. La difficulté peut aller jusqu'au problème, jusqu'au dilemme; elle peut revêtir la forme d'une *erreur* évidente à redresser avec certitude, d'une *rectification* à apporter avec sûreté, d'une *omission* à compléter avec prudence [10].

On peut résoudre les difficultés en les comparant : 1° d'un endroit à un autre du contexte; 2° de document à document de même nature et teneur (voir la note 5). Elles révèlent, de cette façon, ce qui aurait échappé à d'autres procédés.

Il ne faut pas exagérer les difficultés en les multipliant sans discernement. Car il existe à leur sujet un principe simplificateur : *les difficultés semblables s'additionnent pour n'en faire qu'une.*

Si on stoppe obstinément la transcription sur une difficulté tenace, on se prive du recul nécessaire pour supputer le contexte par une attention trop centrée sur un de ses points. Il s'avérera souvent profi-

grecques). Mais, dès l'usage du papyrus, on appliqua le terme en propre aux manuscrits. Le déchiffrement des palimpsestes a apporté une grande contribution à la philologie classique. Malheureusement, beaucoup d'érudits se sont maladroitement servis de réactifs chimiques (acide gallique) qui colorent le parchemin en brun jaune ou foncé, ou même en noir, et ils ont ainsi détruit autant, sinon plus, de manuscrits que les copistes du moyen âge (le plus utilisable des réactifs pour ce genre de travail est le sulphydrate d'ammoniaque, appliqué sur des pages déjà traitées au préalable avec d'autres réactifs). Donc, il va de soi qu'il n'existe pas de palimpsestes canadiens. Les auteurs des documents canadiens emploient, au lieu de ce procédé, celui de la *surcharge*, dont la solution égale en difficulté celle du palimpseste, *mutatis mutandis.*

10 Les omissions les plus courantes sont les *blancs* qui peuvent occuper l'espace d'un ou plusieurs mots, ou même de lignes entières. Les blancs d'un texte sont surtout des omissions *volontaires* qu'on se proposait de compléter plus tard. Ce qu'on a négligé de faire par la suite. Les omissions *involontaires* ont échappé au scribe. On les reconnaît seulement au sens du contexte.

table de délaisser momentanément son examen détaillé, l'espace de quelques lignes par exemple, avant de revenir à sa solution.

Il existe une part d'inconnu *apparent* auquel on s'attend dès qu'un document gît sous nos yeux : il recèle les difficultés résolubles par recours aux règles usuelles. Les abréviations, entre autres, appartiennent à cette catégorie. L'autre part cache l'imprévu, les difficultés inattendues, les *irrégularités.*

Les irrégularités agissent comme des réactifs détectant l'application des règles de la paléographie. Plus d'une fois elles nous rendront perplexes pour les interpréter. C'est le cas de ces actes de notaire non signés par lui. Rarement on en découvre bien la raison : oubli ? distraction ou abstention calculée [11] ? Ou encore, un acte en bonne et due forme est entièrement rayé; mais aucun document ambiant ne vient expliquer cet équivalent d'une annulation [12].

Les *exercices calligraphiques* sont des irrégularités plus bénignes, mais plus encombrantes. Ils sont comme le complément des tendances graphiques. On les remarque surtout à l'endos d'un acte, avoisinant l'intitulé; aux premières ou dernières pages d'un cahier de « comptes arrestés »; mais on en voit inopinément sur n'importe quel manuscrit. Le scribe « prépare » sa plume, histoire de se faire la main ! Ailleurs, mais le fait est plus rare, des pages entières rappellent le pensum [13]. Le tout est passablement terne et sans autre intérêt que celui de la naïveté du procédé et de la surprise de le découvrir.

f) *Connaissance du signe.* — Le *signe paléographique* est une marque particulière de langage écrit. Cette marque peut en être une

1° d'*identification* qui rend le signe intelligible;

[11] Une abstention de signature est expressive dans un contrat de mariage où les témoins n'ayant pu être assemblés, l'acte est rédigé *après* la célébration ecclésiale. Le fait étant, de soi, illégal, le notaire ne signe pas (voir « contrat de mariage de Thimothée Silvain et Marie Gautier Veuve Dufro de La Jemeray », greffe Raimbault, le 22 avril 1720; Archives judiciaires de Montréal).

[12] Ce peut être le cas d'une obligation, ou reconnaissance de dette, qui devrait normalement, une fois acquittée, donner lieu à une quittance.

[13] L'index onomastique annexé au répertoire du notaire François LePallieur contient, au verso de ses pages, un spécimen de ces exercices : « ALexandre disoit qu'il ne mesuroit pas sa vie par la durée du tems mais par la durée de La gloire »; des extraits de lettres, une adaptation du récit biblique de Joseph vendu par ses frères, la reproduction d'un conte d'époque : « Un roi aimait une fée » [...].

2° d'*expression* qui synthétise un énoncé locutionnel (formule annonciatrice ou exécutrice, etc.). Exemple : « Pard^{t} &ce » [Pardevant le Notaire Royal et Gardenottes en la Jurisdiction de...]; « Prom' Oblig' Ren' » [Promettant, Obligeant, Renonceant...].

3° d'*abréviation* qui réduit une phrase ou un mot à un sigle. Exemple : « P &^{c} Ob' &C R' &C » [Promettant et cætera... comme ci-haut].

Le signe exige d'être d'abord *reconnu* pour connaître sa *signification*. Ce qui le caractérise, c'est sa physionomie très particularisée. Il faut donc l'examiner dans son ensemble autant que dans ses détails. Pour cela, on fera bien de ne pas s'en remettre à un *seul* signe aléatoire pour juger de sa portée dans un texte. On devra tenir compte des *alignements logiques* (tracé analogue des hastes; sens contextuel).

Le signe synthétise en quelques traits les mots qu'il abrège ou résume à l'extrême, n'en conservant que l'essentiel absolu. C'est pourquoi il apparaît si particularisé et apporte des difficultés dans sa résolution, parfois des risques d'*ambivalence* (exemple : M^{e} = Maître ou Messire) ou de *multivalence* (exemple : de' = demeure, demeurant; de^{r} = demandeur, dernier, denier). Aussi le signe doit-il être soigneusement reconstitué (qu'il accompagne ou non une abréviation comme ci-dessus) en lui conservant le *sens* du mot dont il a assimilé l'idée et auquel il s'unit.

Le conditionnement du signe unifie un mot au point de le réduire, parfois, à un seul trait (exemple : /— terminant un document pour indiquer la *fin* du texte auquel on ne peut *ajouter*).

Il s'agit là de signes conventionnels en paléographie; mais devant ceux que trace ou déforme une calligraphie individuelle, il importe de se demander, pour les déchiffrer, comment ils se sont développés dans le texte, les *recomposer* en cherchant leurs rapports avec le mot écrit. D'autres questions, évidemment, se poseront à leur aspect, leur malformation, leur fréquence, leur ancienneté, leur orthographe et leur place dans le texte; mais n'en retenons que deux principales : la forme *classique* et la forme *anomalistique*. Pour les autres, l'expérience seule peut offrir un exutoire.

La *valeur* du signe s'insère dans des cadres plus souples, moins *techniques*, mais plus *critiques*. Ce sont en somme, ici, les problèmes diplomatiques qui sont postulés [14].

g) *L'interprétation.* — On en distingue deux sortes : 1° l'interprétation *diplomatique*; 2° l'interprétation *historique*.

La seconde est l'œuvre de la *critique* historique; la première nous préoccupe davantage ici parce que le déchiffreur lui confie le *jugement* des conditions, extérieures et changeantes, des difficultés de l'écriture. En vérité, le paléographe recoupe les deux interprétations qu'il unit dans sa *compréhension* du texte.

L'interprétation proprement paléographique, c'est *la recherche du sens exact des mots transmettant une pensée véridique.*

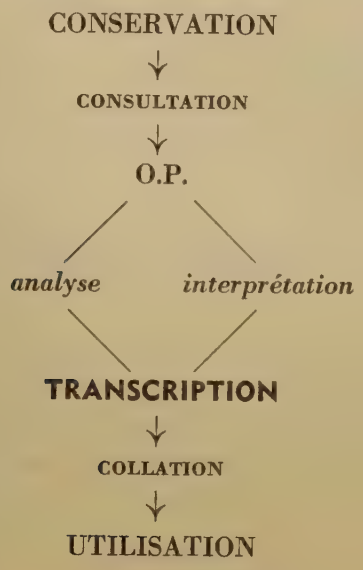
L'interprétation n'invente pas : elle part des éléments matériels d'un texte (écriture, langue, orthographe, etc.), consulte leur signification pour remonter à l'idée que l'on a voulu exprimer. Elle repose, dans une large mesure, sur les présupposés fournis par la teneur. Il est d'autant plus facile d'y correspondre, durant le déchiffrement, qu'ils apparaissent explicités davantage dans cette teneur.

Malgré la longueur phraséologique ou le déséquilibre des périodes; malgré les assertions discutables, la confusion semée par les surcharges, les renvois, les ratures, les inscriptions interlinéaires et l'amputation des abréviations; malgré ce dédale de risques d'erreurs, le paléographe doit donner l'interprétation la plus plausible et la plus favorable pour construire la bonne leçon d'un texte.

Il se présente des cas si sensibles, aux contours si diffus qu'ils exigent d'être traités *directement* sur l'original afin de minimiser tout élément de doute. Car on admet généralement que la similitude d'une copie photographiée (« photostat ») avec son original peut atteindre une dégradation allant jusqu'à 5 % (produite par les macules d'une impression imparfaite ou par une cause inhérente au document). Il convient d'en tenir compte le cas échéant.

[14] Les *signes-clefs* qu'on relève dans nos anciens manuscrits n'échappent pas aux règles de la diplomatique parce que la plupart d'entre eux sont des reliquats du moyen âge intrus dans nos textes sans avoir perdu notablement de leur tracé originel.

h) *La transcription.* — L'origine et la fin de la transcription peuvent se schématiser comme suit :



La transcription scientifique procède par étapes :

1° fixation des difficultés scripturaires,

2° établissement des difficultés textuelles,

3° gradation de leur gravité,

4° élimination *résolutive* (pour l'écriture), *interprétative* (pour le texte).

La valeur d'une transcription est en fonction des mesures méthodiques qui y sont appliquées et qui serviront à la faire progresser en prenant pour guides sûrs les principes classiques et l'expérience. Elle est faite de la recherche et du respect constant de l'*objectivité,* cette sorte de religiosité nécessaire pour comprendre un document. Le *sens du déchiffrement,* en effet, est une intuition éprouvée de ce qui mérite d'être atteint par l'interprétation du texte.

L'élimination persévérante, une à une des difficultés d'un texte ne conduit pas *ipso facto* à sa compréhension totale. Ce n'est qu'une préparation obligée. Avec la vue sensible du texte, il importe d'entretenir également celle de la pensée qu'il énonce. Ces deux visions, charnières essentielles de toute méthode d'O.P., montrent l'aspect

intégral d'un texte aussi adéquatement qu'une écriture peut traduire une pensée (point de vue *paléographique*) et que le comportement du lecteur peut être informé (point de vue *critique*).

La transcription prépare la *copie* ou reproduction écrite, *intégrale* et *exacte*, de l'original. Aussi ne permet-elle impunément *aucune distraction* à l'exécutant consciencieux.

La copie d'un texte paléographique est astreinte à le reproduire *identiquement semblable à lui-même*, mot à mot, lettre à lettre, signe à signe, les fautes orthographiques et grammaticales comprises, non corrigées, sauf offense au bon sens.

En paléographie, la transcription *adaptée* n'existe pas. Translater le texte manuscrit en langue moderne est toujours tout à fait inadmissible à l'érudition. Bien plus, il est permis à l'*édition diplomatique* d'élucider un texte en indiquant ses erreurs et ses irrégularités d'écriture, mais non de les *corriger* [15].

La collation. — Aucune transcription n'est sûre sans une forme valable de collation. On distingue :

1° l'*autocollation* — celle que le déchiffreur accomplit *sans aide* de copie à original. Elle réclame une maîtrise réelle et des qualités exceptionnelles d'attention et d'exactitude;

2° l'*hétérocollation* — celle qui s'effectue avec une personne expérimentée.

Dans l'un et l'autre cas, on supprimera plus d'incorrections par une deuxième révision et encore par une troisième si la transcription finale est dactylographiée.

Au Canada, contrairement aux pays à vieille civilisation, nous n'avons pas souvent à collationner, soit des copies (originales et manuscrites) d'originaux [16], soit des copies de copies. Malgré cela, il s'en trouve, dans nos archives, un nombre suffisant pour constater que nos anciens scribes ne possédaient pas le *sens de la copie* : ils altèrent l'orthographe présumée des originaux ou se permettent de les abréger

[15] C'est donc fausser le sens et la portée d'un document que d'en concevoir comme suit la transcription : « La plupart de ces archives sont à peu près indéchiffrables pour ceux qui ne sont pas habitués à la lecture des vieux manuscrits, ce qui est déjà une raison suffisante de les mettre en manuscrits moderne(s) » (*Cinquième Rapport du Secrétaire de la Province de Québec pour 1890-91*, Québec, 1891, p. 9).

[16] Ce sont des copies qui *tiennent lieu* d'originaux parce que ceux-ci sont perdus.

ou d'y ajouter. Bref, ils ne copient pas *textuellement*. L'utilisation de telles pièces exige donc des précautions redoublées.

Théorie et pratique. — Une transcription parfaite est le fruit d'une longue expérience jointe à la science appliquée des principes.

La connaissance théorique est essentielle à la science comme la technique l'est à l'art. Cependant, s'en tenir à la théorie seule serait comme offrir une pierre à celui qui demande du pain. La technique qui envahit fatigue.

La théorie prend pour base les principes éprouvés par l'expérience, desquels elle peut déduire des applications à des cas concrets, *prévisibles*.

En O.P., la théorie passe à la *pratique* en découvrant ces applications dans un texte.

La pratique, en paléographie, c'est encore l'accoutumance, visuelle d'abord, rationnelle ensuite, à la modification des *formes graphiques* évoluant avec les siècles (du XVIIe siècle au XIXe siècle pour les documents canadiens), les pays (un document de France comparé avec un autre d'Angleterre et du Canada) et les scribes : individualité de l'écriture selon le rang social ou la profession (gouverneur, notaire, greffier, ecclésiastique, marchand, paysan).

La pratique, c'est l'art de voir les énoncés concrétisés dans le *style* et la *teneur*.

II. — L'EXAMEN MÉTHODIQUE.

A. L'analyse technique.

L'examen systématique des *apparences* d'un document constitue le seul moyen efficient, par sa précision et ses applications, pour arriver à la connaissance intégrale de ce document.

1. *Son but.*

En dehors de l'examen général et sommaire auquel nous oblige tout document pour en comprendre quelque chose, l'examen méthodique a pour but :

1° de diriger, d'abréger et de faciliter l'étude d'un texte par l'emploi des moyens les plus simples, donc les meilleurs, pour atteindre les buts les plus utiles;

2° de valoriser l'exploitation documentaire pour lui faire rendre au maximum.

2. *Ses conditions.*

Pas besoin qu'un *état spécial* du document provoque son examen approfondi pour s'y appliquer. Certes, des difficultés insolites solliciteront l'attention; mais l'ensemble d'un document est toujours suffisamment impressionnant pour mériter notre effort.

L'examen raisonné de l'O.P. comporte deux phases : technique et logique. Il n'est pas possible, dans les notions de ces pages, d'exposer tous les cas présentables. Nous nous bornons aux plus généraux. Demandons-nous d'abord : comment extraire les problèmes d'un texte ?

3. *L'analyse paléographique.*

Elle recherche pour les identifier et dissèque pour les fixer :

1° les difficultés relatives aux conditions *extérieures, physiques* du document (détérioration, etc.) parce qu'elles impliquent *l'intégrité du texte*;

2° les *caractères diplomatiques* du document qui permettent de présager favorablement de son *authenticité.*

Elle scrute *l'individualité graphique* :

1° pour déterminer la *gravité* ou la *bénignité* des difficultés, leur *fréquence* ou leur *fortuité*;

2° envisager la résolution convenable.

Bien dirigée, l'analyse paléographique *n'imagine pas* les difficultés: elle les *voit* simplement, quand elles sont *réelles.* Elle ne cherche ni à les créer ni à les provoquer ou à les éviter, mais à les solutionner.

a) *Les données graphiques.* — Aux XVIIe et XVIIIe siècles, la graphie de nos documents est négligée jusque dans les détails. Les *lettres* sont déformées, mal formées ou télescopées dans le mot. Il en résulte d'incessants jambages.

Les greffiers, dans les pièces et les registres judiciaires, s'expriment en une graphie rapide et fréquemment escamotée. Cependant, quand ils consignent ou délivrent copie d'un acte original, ils s'éloignent suffisamment de l'écriture qui couvre ce dernier pour que la tâche du

déchiffreur en soit facilitée; mais là non plus l'habitude est loin d'être sans dérogation.

Pour donner à un texte sa facture scripturaire, l'écriture doit y conserver une certaine *uniformité* maintenue assez longtemps. Quelques malformations dans un texte par ailleurs bien écrit n'altèrent pas cette dernière qualité. De même, quelques signes faciles dans un document indéchiffrable ne le résolvent nullement.

Un texte de médiocre calligraphie peut cependant être assez facile à lire par suite de la *disposition* de l'écriture. Une page bien aérée, non maculée, sans déchirure, désencombrée de renvois (ou ceux-ci bien marginaux et identifiés sans méprise possible), exempte de ratures, exige un effort moindre pour la lire; mais elle se présente *rarement* devant le paléographe. Le cas advient-il ? Beaucoup de difficultés sont alors éliminées; mais il reste toujours celles qui demeurent imprévisibles et dont presque aucun document n'est totalement dépourvu.

Si on peut établir qu'une écriture est activement typique, on sera justifié de tâcher de découvrir les propriétés importantes de cette activité en reliant ses manifestations à une explication originelle commune. De cette manière, en effet, on dominera plus vite le groupe auquel une graphie peut s'allier, la catégorie à laquelle une écriture se rattache. Car l'O.P. applique ses efforts autant aux *types* d'écriture qu'à ceux de la graphie.

Le tracé graphique comporte des *temps*. Chaque temps sert à former un trait. Dans la *capitale*, la grosseur est très différenciée : les plus gros *descendent* (avec tendance oblique) de gauche à droite; les plus maigres *montent*, obliquement aussi, dans la même direction.

Le *module* dénote les dimensions (largeur, hauteur, grandeur) de l'aspect extérieur des lettres; mais c'est un ordre souvent très relatif.

Le *ductus* est l'ordre d'exécution des traits et le sens de leur tracé.

Les *points* ou *signes diacritiques*, ou *distinctifs*, servent à distinguer une voyelle d'une consonne : il eü, düe, rüe, roüe.

Beaucoup d'auteurs calligraphient le *f* double comme s'il s'agissait de *sf*; mais ne nous y trompons pas : sauf exceptions rares, nous sommes en présence du *f doublé*, comme dans *deffunct*, *officier* (et non

pas desfunct, osficier). La preuve en est dans le *ss* qu'ils tracent identiquement : *aussi* (qui ne peut devenir au*f*si).

Le *i* et le *j* s'emploient l'un pour l'autre ou sont remplacés par le *y*. De même, on n'aperçoit aucune différence entre le *u*, le *v* et le *n*, et entre le *m* et *ni*, car le *i* n'est pas toujours surmonté de son point. On pourra donc avoir un *m* qui sera *ni* (conjonction) ou la syllabe *in* (matin, inventaire) ou *iu* (iurisdiction pour jurisdiction) ou *ui* (lui, pronom personnel). Dans tous ces cas, qui peuvent occasionner tant de méprises, seul le sens du mot détermine la lettre [17].

La barre du *t* exige une mention particulière à cause de la confusion sans cesse renouvelée qu'elle engendre, souvent dans un même texte. On la voit aussi bien aller ici dans une direction, là dans une autre, que posée sur le côté de la lettre, gauche ou droit, avec une dimension allongée ou raccourcie.

D'autre fois, le *t* devient un *l* barré comme il vient d'être dit.

b) *Les fautes d'orthographe.* — Elles présentent une grande variété selon l'*époque*, les *auteurs* et les *mots* qu'elles affectent.

Par leur *nature*, elles déforment les mots par des *additions* ou par des *soustractions* de lettres. Par leur *fréquence*, elles se répètent identiques dans un même texte et pour les mêmes mots. Cependant, le contraire est encore vrai : souvent un auteur orthographie avec une variante les mêmes mots dans un même texte ou dans un autre.

L'orthographe des mêmes mots, chez *divers auteurs*, est ordinairement semblable.

Il ne faut pas assimiler à une violation l'orthographe archaïque de certains mots : *françois* (français), il *parroist* (il paraît), il *auroit* (aurait), *tems* (temps) [18]. Ce sont là des formes usuelles et correctes propres aux XVIIe et XVIIIe siècles. Les noms de *Villemarie* et *Montréal* sont remarquablement invariables [19]. Celui de Québec est plus malmené : Quebek, Quebecq, Quebeq, Kebeq, ou Kebec.

[17] C'est à compter du XIIIe siècle que les scribes cessent de faire la distinction entre le *m*, le *n*, le *u* et le *v*, qu'ils soient ou non accolés au *i*.

[18] On orthographie encore ce mot ainsi au début du XIXe siècle, même dans les imprimés.

[19] « Un édit royal de mars 1693 décrète que la justice royale serait à l'avenir la seule reconnue et exercée dans toute l'île de Montréal. A peu près vers ce temps-là, le nom de Ville-Marie disparut des documents publics, et celui de Montréal prévalut » (BERTRAND, *Histoire de Montréal*, t. I, p. 175). — Ce n'est pas rigoureusement exact. On trouve encore, dans les greffes de notaires du XVIIIe siècle, bon nombre de docu-

Les fautes contre la *syntaxe* sont *courantes, constantes* et *générales.* Rarissimes les auteurs et les textes qui en seraient indemnes complètement et constamment. Ces abus de nos documents anciens ont leur source dans les praticiens, du XIIIe au XVe siècle, qui créèrent l'infinité des écritures judiciaires.

Le danger de toutes ces sortes de fautes est qu'elles introduisent dans la mémoire visuelle une graphie erronée. L'on sait pourtant la peine qu'exige, durant de nombreuses années, la maîtrise de l'orthographe française. Or, en paléographie, elle est menacée de se perdre au contact des fautes si abondantes dans les textes anciens.

On relève quelquefois une construction phraséologique empruntée au latin par un déplacement inusité des mots : *savoir faisons* [20]; *Sera fourniture des vivres continué sur lesd grains* [21]; *Le tout a quy deubz seront* [22]; *pour Jceluy* [Castor] *la traite estant finie partager* [23].

Quant aux *lapsus calami,* nos documents n'en sont pas non plus exempts; mais ils ne portent pas les mêmes conséquences.

c) *Les abréviations.* — Le rapport abréviation-solution ne doit pas retenir la plus grande part de l'effort du déchiffrement au point d'entamer l'attention sur le reste du texte. Ce qui aurait pour conséquence de faire perdre de vue la précision générale de ce texte. Néanmoins, la résolution des abréviations est un problème inéludable.

Les formes les plus communes se présentent :

1° par *contraction* — suppriment, par une apostrophe, une ou plusieurs lettres à l'intérieur du mot : gen'al = *general* — parfois, ne portent que sur les lettres finales : obliga'on = *obligation* [24] — ou encore l'apostrophe est remplacée par un

ments où figure le nom de Ville-Marie. Par exemple, au greffe Pierre Raimbault (Archives judiciaires de Montréal) : « Obligation Consentie Par Marie Dudeley Veuve Roling », 29 déc. 1725; « Acte de Ratification et donation pour Pierre Gagnier fils », 20 mars 1726. — Nous avons lu également *monterial* (« Accord faite entre Margueritte Piette et ses enfans », 9 mars 1756, greffe Monmerqué, Archives judiciaires de Montréal) ; mais c'est là un fait très exceptionnel.

20 Registre du Bailliage pour l'année 1686, fol. 438 (Archives judiciaires de Montréal).

21 *Ibid.*, 4 septembre 1684.

22 Greffe Antoine Adhemar, minute du 7 novembre 1685 (même endroit).

23 Greffe Benigne Basset, 1660 (même endroit).

24 D'abord réservées aux *nomina sacra* (Ds = Deus), les abréviations contractées s'étendirent vitement par la suite à toute espèce de mots.

trait horizontal prolongé (macron) [25], exemple : aūe = *autre*; pñce = *presence*;

2° par *suscription* — une ou plusieurs lettres placées en exposé au-dessus du mot, ordinairement à sa terminaison : mar^{t} (marchan*t*); souss^{ne} (soussign*e*). Leur mécanisme résolutif peut donner lieu à un sens parasitaire dans les cas d'ambivalence : au^{e} peut abréger *autre* ou *aulne*; p^{r} peut abréger *pour, premier, procureur, porteur.* On s'assure du sens exact en analysant le contexte ou en consultant un dictionnaire d'abréviations;

3° par *suspension* — laissent le mot inachevé. Signifiées par une apostrophe : au' (*autre* ou *aulne*); prem' (*premier*); lieuten' (*lieutenant*).

La résolution des abréviations dépend de la richesse de *vocabulaire* possédée par le déchiffreur dans une langue donnée et aussi de sa *pratique* des textes. Le dictionnaire spécialisé n'est consulté que par exception.

Pour la collation des textes, les paléographes prononcent les abréviations *reconstituées simultanément* avec la lecture.

B. L'analyse logique.

1. *Son but.*

L'examen technique considérait les *apparences* du document; l'examen logique s'attache au *sens* et suppute la valeur de son témoignage.

Si l'analyse technique se fait avec les *principes de la science* et l'*expérience* de l'observateur, l'analyse logique implique davantage le *jugement critique* et les *appréciations objectives.*

2. *Sa nature.*

Elle s'affirme comme une *démarche prudentielle,* une *enquête de vérification,* tant pour remédier aux erreurs attardées dans l'examen

[25] Le macron étant d'un usage restreint parmi nos scribes, il semble bien que, dans la transcription imprimée des documents canadiens où il apparaît constamment, il fut substitué *par abus* à l'apostrophe. Il faut donc user, en l'absence de l'original, de circonspection pour l'interpréter.

technique que pour soustraire aux aberrations l'interprétation d'un document.

Elle est une *prise de mesure* de la *véracité* d'un document en *rationalisant le (fait) réel de son contenu.*

De *dirigée* qu'elle était dans sa partie technique par les règles de la paléographie, l'O.P. devient *dirigeante* dans sa phase logique par : 1° la connaissance du sens intelligible d'un texte; 2° la critique raisonnée de ce sens.

3. *Sa valeur.*

On reproduit un document; mais on ne peut jamais reproduire les faits irréversiblement révolus qu'il consigne. Tout au plus pouvons-nous essayer de voir si ces faits sont entachés d'erreur ou de fausseté.

En plus d'être lui-même un fait, un document ne relate pas *un* fait seulement; mais une *série* de faits. L'attestation d'un témoignage écrit a provoqué une *réunion de personnages,* leur *comparution,* la *révélation* de leur âge, de leur métier, de leur mentalité, de leurs griefs, etc. Bref, il est porteur d'une *donnée sociale, individuelle* et, occasionnellement, *religieuse* [26].

Le fait documentaire, participant au caractère *contingent* de l'histoire, possède une valeur *accidentelle* déterminée par des *causes* néanmoins *stables* qu'il est souvent nécessaire (et difficile) d'expliquer. L'analyse logique s'y applique.

On le constate bien quand il s'agit de raisonner les *anomalies,* parfois irritantes dans leur simplicité. Car une seule lettre, une marque de ponctuation ne suffisent pas toujours à nous guider. Il faut recourir à une norme plus haute : l'explication rationnelle.

Il en est de même, manifestement, dans les omissions de signature [27].

4. *L'objectivité.*

L'objectivité est fondamentale à toute observation scientifique et à toute utilisation subséquente des informations recueillies.

[26] Par exemple, dans les testaments, l'invocation à Dieu, « à sa miséricorde, à sa saincte mere, au sainct Patron » traduit la religion du testateur et les préférences dévotes en vigueur à telle époque, en tel lieu et chez telle classe sociale.

[27] Tout acte non revêtu de la signature de toutes les parties (ou de leur marque respective), ou n'attestant pas que telle de ces parties ne sait ou ne peut signer est *nul* légalement. Or un original de ce caractère est toujours infirmé dans son utilisation historique (voir la note 11).

L'absence constante et totale d'idées préconçues déparalyse l'esprit dans sa recherche de la vérité et le rend apte à juger avec *probité, indépendance, désintéressement* et *courage.*

Seule elle favorise la *compréhension* adéquate d'un document et son *interprétation* (qui n'est en somme que sa compréhension *historique*).

L'interprétation interroge le document sur son *sens* et son *importance.* Elle cherche en lui l'*image du passé* qu'il exhibe.

Cette image est voilée sous des *signes volontaires* (écriture, dessin, inscription) dont il faut découvrir l'acception : que veut dire cette phrase ? Que signifie ce dessin ? Qu'exprime cette inscription ? La réponse est rarement simple et souvent laisse en suspens des questions que seul peut éclairer un effort plus poussé de réflexion.

Pour scruter avec attention un document, il faut le laisser se montrer tel qu'il est, le laisser parler et l'écouter. On ne sait pas à l'avance *tout* ce qu'il peut avoir à nous dire. Aussi, ne pas le lire en l'assujettissant à un questionnaire rigoureux et limité auquel on exigera qu'il réponde, faute de quoi on le rejettera. C'est la plus mauvaise préparation pour faire servir un document. Car si on ne trouve pas toujours ce que l'on cherche en lui, on découvre parfois ce qu'on n'en espérait pas.

Les problèmes de compréhension et d'interprétation d'un document se ramènent à saisir la valeur exacte de sa *signification* dans toutes ses nuances.

5. *La continuité.*

« Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage » pour parfaire la compréhension du texte et assurer sa juste interprétation.

La continuité prévient le *déséquilibre des procédés* qui aboutirait à des solutions *contradictoires* ou *incertaines.*

Il faut rendre exhaustives les recherches pour épurer les solutions qui peuvent s'offrir et pour s'en tenir à la seule *certaine* ou *probable.*

Penser et *repenser* le texte, dans une sorte de marche vers la *certitude* de son *contenu* et l'*exactitude* de son *sens.*

III. — LES RÉSULTATS.

A. Source.

Les résultats résument l'ensemble des constatations, et si l'effort pour les obtenir a compté, ils compteront.

Les résultats sont une *conséquence* de l'observation, et les meilleurs proviennent de la compréhension non seulement du texte, mais aussi du document qui le contient et forme avec lui une *unité*.

L'observation la plus concluante n'est pas celle qui voit *le plus*, mais celle qui voit *le mieux*, qui repère les points saillants, définitifs. Pas besoin d'accumuler les détails les plus faibles : ils se reconnaîtront par la suite au passage.

La bonne observation synthétise, rassemble, condense; elle recueille plus que les singularités calligraphiques ou les gauchissements syntaxiques. Car certaines observations n'apportent rien que ce sur quoi elles reposent : l'anomalie, par exemple, illustre bien un traumatisme de la forme normale, mais ne révèle pas le sens précis du mot; ou encore, elle n'aidera pas, à cause de sa rareté, à dégager une tendance scripturaire.

B. Pourquoi on les recueille.

Ils ne sont pas une *fin* en eux-mêmes, mais le fruit de la recherche. Ils ne la terminent pas non plus : ils sont *préparatoires* à d'autres recherches. C'est là leur sens.

On les assemble, tout comme les documents, pour établir leurs rapports mutuels attestant les *faits*.

Chaque observateur les poursuit et les accumule selon et au profit de sa *culture* ou d'un *travail projeté*. Leur utilisation révélera donc une *tendance* de l'esprit et sera le produit de l'*expérience*.

C. Comment on les recueille.

Selon les *faits* toujours. L'*ordre d'accumulation*, ou l'adaptation au but choisi, s'inspire du *procédé d'élimination* appliqué à la *valeur intrinsèque* des résultats. On distingue parmi ces derniers :

1° les *essentiels (fondamentaux)*, indispensables à un travail donné;

2° *d'autorité établie,* immédiatement utilisables parce que dispensés d'un contrôle critique;

3° les *interchangeables,* pour utilisation ultérieure à cause de leur intérêt passager ou de leur moindre valeur.

La valeur utilitaire, afférente aux documents comme aux résultats qu'ils peuvent fournir, procède :

1° *par addition,* quand elle permet de les réunir avec avantage à d'autres qui les complètent;

2° *par soustraction,* quand leur manque d'intérêt les fait éliminer.

CONCLUSION.

De tout ce qui précède, une conclusion générale se dégage : que l'on use de la vue physiologique ou des puissances du raisonnement; que l'on applique les procédés d'une technique ou la rigueur d'une méthode, la valeur de l'observation, en paléographie comme ailleurs, réside en ceci : il importe autant de VOIR BIEN que de BIEN VOIR.

Fernand LEFEBVRE,
Archives judiciaires de Montréal.

NOTES COMPLÉMENTAIRES.

A. L'HISTOIRE DE L'ÉCRITURE.

Pourquoi l'homme écrit-il ? Comment s'y est-il pris pour écrire ? L'homme écrit parce qu'il parle et il parle parce qu'il pense; mais dans l'organisation communautaire où il doit vivre, il ne peut se contenter de penser : il a besoin de communiquer sa pensée, soit par nécessité, soit pour échanger ses idées avec celles d'autrui et, de la sorte, en augmenter le nombre et le potentiel.

Les peintures rupestres de l'homme des cavernes n'étaient que des représentations *par l'image.* Le papyrus et les tablettes d'argile couvertes d'écriture sont les premiers témoignages *écrits* qui nous permettent d'assister à l'éveil de l'intelligence humaine et de la voir débuter dans l'évolution qui la suivit. C'est surtout en Égypte qu'on trouve, gravés sur la pierre, les plus anciens documents d'une pensée écrite. Le *Surya-Siddantha,* recueil scientifique, daterait du XIe siècle après J.-C. tout au plus, alors que le brahmanisme lui attribuait une existence de milliers d'années.

Siècle après siècle, l'écriture se dépouilla de sa représentation *pictographique* pour ne plus devenir que *phonétique.* Elle se simplifia ainsi, se dégageant de ses lignes superflues et devint *hiéroglyphique.* L'écriture était née comme *signes*; mais il fallut encore plusieurs millénaires pour que des hiéroglyphes symbolisent, non plus des sons, mais des syllabes et, se stylisant davantage, deviennent les lettres d'un alphabet. Les signes *idéographiques* et *phonétiques* coexistant dans la plupart des écritures antiques, ils rendent très difficile un classement général des écritures dans

les catégories fondamentales, analytiques, alphabétiques et syllabiques, sauf peut-être pour l'écriture grecque qui, de bonne heure après la notation de ses voyelles (remplaçant les signes gutturaux sémitiques), se diversifia en catégories suivant la *destination du texte* et le *matériel d'écriture*. Ces catégories sont : 1° l'écriture des *inscriptions monumentales* qui conserva longtemps les formes classiques du IVe siècle (403); 2° l'écriture des *papyrus* qui emprunte encore beaucoup à la précédente; 3° l'écriture des *livres* (« libraria ») où apparaît la *calligraphie* proprement dite en formes classiques, ligatures rares, effet ornemental par division des caractères; 4° l'écriture de *chancellerie*, celle de l'administration des Ptolémées et des Romains en Égypte : lettres légères à grand module; 5° l'écriture *privée* : cursive, légère, aux caractères simples pour la rapidité, mais liés entre eux. Ces deux dernières constituant l'« actuaria ». En fait, ces catégories se compénètrent fréquemment et leur division ne peut être tenue pour rigide.

L'usage de la plume d'oiseau se répandant de plus en plus au XIIe siècle comme substitution au calame; ou encore, le changement de taille qu'on leur donna ont peut-être contribué à implanter de nouvelles graphies, transformant la caroline, puis de les répandre en en rendant le tracé plus facile et plus rapide, mais aussi plus négligé.

Le XIIIe siècle marque une date importante dans la paléographie par l'abandon des *systèmes d'écriture* et la profusion des *graphies individuelles*. Les livres, les chartes, les registres, les recueils publics et privés, les actes notariés prolifèrent. En outre, à compter du milieu du siècle, la fabrication du papier multiplie indéfiniment les possibilités scripturaires. Tout cela porta une atteinte profonde à la calligraphie caroline. Car c'est au début de ce siècle que le *notariat* se répandit en Italie et le midi de la France. Également, une vie économique plus amplifiée par le commerce plus conquérant multiplie les occasions d'écrire.

A partir du XIVe siècle, on lève de moins en moins la plume pour tracer les mots, d'où l'origine des hastes bouclées et des grandes courbes que portent les *abréviations* en partant de la base ou du sommet de la dernière lettre.

Les Œuvres de Materot (Avignon, 1608) et *Les Écritures Financière et Italienne-Bastarde* de Barbedor (Paris, 1647) exercèrent une grande influence sur les scribes *anglais*. L'on demeure étonné, en effet, de la facilité à les lire, exceptionnelle pour l'époque. On se croirait en anticipation sur le milieu du XIXe siècle. Barbedor fut un calligraphe artiste qui ne considérait pas la manière d'écrire comme un « art abstrait ».

Les maîtres hollandais avaient ravi aux Italiens la suprématie dans l'art d'écrire (Van den Velde, Perlingh). Or il est frappant de retrouver, tôt au XVIIIe siècle, dans les écritures nécessitées par le commerce maritime anglais qui s'étendait, le type orné hollandais, alors que les Hollandais voyaient décliner le leur.

B. Les documents canadiens.

L'apparition des écritures individuelles a modifié en profondeur le mouvement de la paléographie classique. L'étude des archives manuscrites canadiennes atteste avec évidence leur origine, française ou anglaise, avec les particularités de ces deux civilisations. La conquête anglaise s'étant effectuée sur la fin du XVIIIe siècle, à une époque encore plus éloignée des normes résiduaires du moyen âge retrouvables dans nos écritures françaises, explique la ténuité extrême de son intérêt paléographique que l'on pourrait évaluer au dixième de celui de nos textes français.

Le mécanisme d'écriture de nos scribes est généralement négligé, rapide, faisant sauter les lettres ou en substituant d'autres, gauchissant les formes, orthographiant

au son mainte fois. Ils accroissent l'intérêt qu'ils suscitent en même temps que les dangers d'*altération du sens* et d'*interprétation* auxquels ils donnent lieu quand ils se font *correcteurs* ou *annotateurs.*

Les parchemins sont rares dans nos archives, mais la plupart bien conservés. Les autres documents du régime français sont en papier de chiffe, en très grande partie également bien conservés. La qualité du papier dégénère précisément peu après l'ouverture du premier moulin à papier au Canada, à Saint-André-d'Argenteuil, vers 1803 (d'après le *Bulletin des Recherches historiques,* 1933, p. 635). Aux États-Unis, on en trouve un au Massachusetts vers 1790.

Il semble que, de la fondation de la colonie jusque vers 1725, on utilisa exclusivement la plume d'oie taillée comme instrument d'écriture; ensuite, il est probable que l'on s'adjoignit le *crayon,* mais nous n'avons pas vu de manuscrit entier calligraphié ainsi. L'usage en dut être très limité et réservé aux écrits *privés* de petite importance. Tout de même, dans l'« Inventaire des biens de l'hopital general des Freres Hospitaliers de Montreal », 4-18 septembre 1747 et 2 octobre 1749, greffe Danré De Blanzy (Archives judiciaires de Montréal), on peut lire : « Item une petite boeste De bois Couvert de papier marbre dans laquelle sest trouve trois crayons de bois » [...] « Item un Crayon de bois ».

C. Étude de la paléographie.

Les traités classiques en la matière ont pour objet de nous renseigner sur les faits scripturaux, sur la *manière* dont ils ont pu se réaliser, c'est-à-dire qu'ils sont censés nous expliquer le *comment* des faits, nous découvrir leurs modalités. Quelques-uns le font excellemment; d'autres n'atteignent pas leur but parce que la pratique expérimentale y est trop à l'étroit. Il faut convenir qu'il peut très difficilement en être autrement : en toute science ou technique, on ne s'initie pas à la pratique par communication écrite, mais par l'exercice sur l'objet nature.

Il nous semble qu'un enseignement rationnel doit inclure pour le moins : 1° une introduction à la paléographie latine; 2° des principes de la critique des textes; 3° une méthode de la lecture des manuscrits; 4° des lectures de textes médiévaux et post-médiévaux; 5° des commentaires sur l'édition d'un texte inédit.

L'étude du *comment* scripturaire se ramenant à celle de l'évolution de l'écriture dans ses formes, l'enseignement de la paléographie doit être aussi bien le fruit de la science que provenir de la pratique assidue des textes et du savoir-faire dans leur transcription.

La méthode qui consiste à faire usage d'un transparent sur l'original aide à reconnaître, en les reproduisant, l'alphabet paléographique, mais : 1° elle risque d'endommager un document en refaisant son tracé cursif; 2° elle surmène vitement la vue parce que requérant beaucoup de bonnes conditions rarement réunies : éclairage, posture, qualité (spéciale) du papier, degré de contraste, etc.

Enfin, une étude paléographique ne se conçoit pas sans la consultation de documents *originaux,* afin de relever les multiples points d'appui entre la théorie et l'expérience, et que seuls ils peuvent montrer. Ce n'est, en somme, que le rappel mnémonique par l'établissement des associations convenables.

Chronique universitaire

Le très révérend père Recteur.

Le très révérend père Henri Légaré, o.m.i., recteur, a été appelé à faire partie du comité de cinq personnes, établi par la Christ the King Cultural Foundation de London, Ontario, pour l'octroi de bourses d'étude.

Changements dans le Conseil d'Administration.

Le R.P. André Guay, o.m.i., premier vice-recteur, ayant été récemment nommé procureur de la congrégation des Oblats auprès du Saint-Siège, à Rome, son départ de l'Université a amené plusieurs changements dans le Conseil d'Administration.

Le R.P. Arthur Caron, o.m.i., conseiller, a été nommé premier vice-recteur; le R.P. Anatole Walker, trésorier, et le R.P. Jean Moncion, directeur du Centre catholique, premier conseiller. Le R.P. Lucien Therrien a été appelé à remplir la charge de contrôleur du budget.

Facultés ecclésiastiques.

M. le chanoine Philippe Delhaye, professeur aux Facultés catholiques de Lille, a été invité à donner deux conférences sur *L'obligation morale dans les perspectives de la théologie biblique* et sur *L'influence de la foi sur la vie.*

L'ouvrage du R.P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie, *Le Sens de la Créature chez Bérule,* paru chez Desclée, De Brouwer, a été classé parmi les cinquante meilleurs livres catholiques de l'année.

Faculté des Arts.

On a récemment fondé à la Faculté des Arts un Institut d'histoire du Canada dirigé par M. Guy Frégault, directeur du département d'histoire et titulaire de la chaire Freiman en histoire du Canada.

Dès le mois de septembre, le département offrira des cours conduisant au baccalauréat avec spécialisation en histoire. Ce grade permettra aux étudiants qui se destinent à l'enseignement dans les écoles secondaires d'Ontario, d'obtenir le brevet d'enseignement de première classe, après avoir fréquenté le Collège d'Éducation durant une année réglementaire.

L'histoire du Canada occupera une place importante dans le cadre du programme et fera l'objet de nombreux cours conçus en vue d'en approfondir les diverses périodes depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, sous leur aspect social, économique et politique.

Plusieurs nouveaux professeurs ont été ajoutés au département; ce sont : M. Alfred-R. Vanasse, du Collège Saint-François de Biddeford, Maine; Mlle Anna-Maria Cienciala, de l'Université McGill, et M. Richard-A. Lebrun, de l'Université du Minnesota.

Les objectifs fondamentaux du nouvel Institut sont de stimuler et de coordonner les recherches; d'utiliser les recherches documentaires et bibliographiques des Archives publiques du Canada et de la Bibliothèque nationale; de préparer des travaux d'érudition et d'assurer la diffusion des connaissances acquises par l'enseignement, par la publication éventuelle d'un dictionnaire d'histoire du Canada, par l'élaboration d'études sur les origines religieuses du Canada, surtout de la province d'Ontario, et par la mise en œuvre de travaux d'histoire comparée.

Au nombre des membres de l'Institut, on signale les noms de M. Lucien Brault, éditeur en chef aux Archives publiques du Canada, et des RR.PP. Edgar Thivierge, o.m.i., secrétaire de la section des études supérieures, et Gaston Carrière, o.m.i.

Le professeur Jerzy Woyciechowski, professeur adjoint de philosophie à la Faculté des Arts, a prononcé une conférence au 34e congrès annuel de l'American Catholic Philosophical Association, à Saint-Louis, Missouri, sur les relations entre la philosophie et les sciences. Le professeur Woyciechowski passera plusieurs mois en Europe au cours de l'été afin d'y faire des recherches en vue de la préparation d'un ouvrage sur le même sujet.

Cours de vacances.

La 27e session annuelle des cours de vacances commencera le 2 juillet et se terminera le 6 août. Quarante cours seront donnés par cent dix-neuf professeurs dans le domaine des humanités, du commerce, des sciences, de la philosophie, de la bibliothéconomie, de la psychologie et de l'éducation. L'an dernier, ces cours avaient attiré 1.548 étudiants.

A la Bibliothèque.

Deux expositions ont été récemment organisées à la bibliothèque centrale de l'Université : la première contenant plus d'une centaine de gravures et de dessins de Dürer, de Michel-Ange, de Raphaël, de Rubens, de Rembrandt, de Fra Angelico, de Polidore le Caravage, de Renoir, de Van Dyck, de la collection Albertina de Vienne, a été officiellement ouverte par M. Kurt Waldheim, ambassadeur d'Autriche au Canada; la seconde exposition comprenait des incunables et de nombreux volumes anciens imprimés en France, en Italie, en Angleterre, en Ukraine, aux États-Unis et au Canada.

La semaine des bibliothèques a été marquée par la visite d'étudiants en bibliothéconomie de l'Université McGill et par des conférences du R.P. Auguste-M. Morisset, o.m.i., directeur de l'école des bibliothécaires, à Trois-Rivières et à Saint-Hyacinthe.

Faculté de Médecine.

Le docteur J.-Jacques Lussier, doyen de la Faculté, a prononcé, à la vingt-deuxième assemblée annuelle de l'Association médicale canadienne, section de Québec, une conférence sur les dangers que représente, pour les écoles de médecine, l'organisation de l'assurance-hospitalisation.

Le docteur John J. Day, directeur du département de médecine préventive, a été nommé secrétaire de la Faculté, en remplacement du docteur M.-Antonio Lecours qui a dû abandonner ses fonctions à cause de ses nombreux travaux.

Cinq nouveaux médecins ont obtenu des postes à la Faculté : docteurs Isaac J. Vogelfanger, nouvel associé en recherches; Jack

Momose, assistant en clinique en radiologie; H.-Léonard Morin, assistant en clinique de pédiatrie; Patrick G. Murphy, assistant en clinique d'urologie; et Pierre-W. Fournier, chargé de cours en pathologie.

Les docteurs Joseph Auer, doyen adjoint et directeur du département d'anatomie, Pierre Bois, Fedor Bohatirchuk, Robert Mitchell, Janos Szabo, Elizabeth Hall, Marc Colonnier, Léonard Bélanger et Mme Cécile Bélanger, ont assisté au congrès international d'anatomie à New-York, tandis que le docteur Nirmal K. Chakravarty, professeur adjoint de pharmacologie, s'est rendu au congrès annuel de la Fédération américaine des Sociétés de Biologie expérimentale à Chicago.

FACULTÉ DES SCIENCES PURES ET APPLIQUÉES.

M. Keith J. Laidler a prononcé une conférence sur la chimie explosive au Collegiate Institute and Vocational School de Cornwall.

M. Robin T. M. Fraser, professeur adjoint de chimie, découvreur d'une méthode de déplacement des électrons, a été invité à participer à une réunion d'hommes de science de la Bell Telephone à Murray-Hill, N.-J., tandis que les professeurs David Baird, directeur du département de géologie, et Donald Hogarth, du même département, ont lu des communications au congrès conjoint de l'Institut des Mines et de Métallurgie du Canada et de l'Association de Minéralogie du Canada, tenu à Toronto.

Le docteur Bernard Belleau, professeur agrégé de biologie, a donné le résultat de ses recherches sur le mécanisme de l'action de l'hormone adrénaline au cours de discussions, sur les mécanismes adrénergiques, tenues à Londres au cours du printemps; tandis que M. le professeur George Glinski, directeur du département de génie électrique, assistait à New-York au congrès de l'Institute of Radio Engineers.

Le professeur Victor Linis, directeur du département de mathématiques, a organisé une série de discussions sur *les Problèmes et les méthodes dans les équations différentielles.* Les réunions furent présidées par les professeurs George Glinski, H. W. E. Schwerdtfeger, de l'Université McGill, W. Baum, de l'Université de Syracuse, New-York, Paul Mandle, du Conseil national de Recherches, et Brian W. Conway, de l'Université d'Ottawa.

M. James Johnson, mathématicien à l'emploi des Chemins de fer nationaux, a donné une série de cours en calcul scientifique.

M. le professeur D. K. C. MacDonald, du Conseil national de Recherches, a été nommé professeur honoraire, tandis que M. John Robson, ancien chef de la section de physique nucléaire de la Société d'énergie atomique du Canada, a été appelé à diriger le département de physique. Le professeur C.-Y. Lu a été nommé directeur intérimaire du département de génie chimique en remplacement de M. Louis A. Madonna.

École des Sciences sociales, politiques et économiques.

Le premier ministre, le très honorable John Diefenbaker, a inauguré en mars une exposition d'art esquimau, présentée sous les auspices de la Faculté des Sciences sociales et organisée par un groupe d'anthropologues de l'Université, du gouvernement canadien et d'organisations privées.

Statistiques.

Un rapport préparé par le Secrétariat général indique que l'Université a décerné des diplômes à 573 hommes et à 205 femmes au cours de 1959. Ils sont répartis comme suit selon les facultés et écoles : Sciences sociales, politiques et économiques, 24; Psychologie et Éducation, 46; Droit, 30; Sciences, 31; Médecine, 55; Bibliothéconomie, 5; Infirmières, 74; Arts et Commerce, 335; Droit canonique, 3; Philosophie, 90; Théologie, 70, et Service social, 15.

Publications.

Plusieurs travaux ont été publiés par les professeurs depuis le début de l'année 1960 :

Aux Éditions Rayonnement, Montréal :

Gaston Carrière, o.m.i., *Un Apôtre à Québec. Le père Flavien Durocher, o.m.i.*, 192 pages.

Gaston Carrière, o.m.i., *L'arpenteur du bon Dieu. Mgr Louis Rhéaume, o.m.i., évêque de Timmins*, 224 pages.

Aux Éditions de l'Université d'Ottawa :

Paul WYCZYNSKI, *Émile Nelligan, Source et originalité de son œuvre*, x-338 pages.

Antoine PAPLAUSKAS-RAMUNAS, *L'Éducation physique dans l'Humanisme intégral*, 2e édition, 115 pages.

Germain LESAGE, o.m.i., *La Nature du Droit canonique*, 224 pages.

Germain LESAGE, o.m.i., *Vers une Haute Perfection*, 224 pages.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

STÉPHANE BERGHOFF. — *L'Évangile dans la vie quotidienne. Méditations sur le Christ.* Traduit par l'abbé René VIRRION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 230 p.

Pour donner un air de nouveauté à la présentation de la doctrine du Christ, l'auteur a choisi, de préférence, les passages des Évangiles qui ne sont pas utilisés au cours de l'année liturgique. Cinquante-deux épisodes servent à amorcer l'application des leçons du Maître à la vie quotidienne, et invitent le lecteur à ouvrir les yeux du corps et de l'esprit à la lumière d'En-Haut. L'emploi de ces instructions familières pour la méditation ou pour la prédication est facilité par deux tables où elles sont groupées successivement selon le cycle liturgique et autour de thèmes généraux appropriés à des retraites.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

J.-A. JUNGMANN, s.j. — *La Liturgie de l'Église Romaine.* Traduit par l'abbé Marcel GRANDCLAUDON. Mulhouse, Éditions Salvator, 1957. 21 cm., 234 p.

On est étonné en parcourant ce livre de la masse de renseignements que l'auteur a réussi à présenter en si peu de pages et sans se départir d'un style agréable et dépouillé de termes techniques. Il a résumé les aspects essentiels du problème : exposant d'abord les questions d'ordre plus général, principe, histoire, réglementation, éléments de la liturgie, lieu et objets du culte, pour traiter ensuite des diverses fonctions sacramentelles, des heures canoniales et des cycles liturgiques. Professeurs, séminaristes, prêtres et fidèles pourront, grâce à une riche documentation, grâce au plan net et détaillé, et à une table analytique pratique, s'épargner de laborieuses recherches dans des ouvrages plus considérables. Synthèse concise et complète, ce précis devrait faciliter grandement le travail de préparation de conférences ou de sermons dans l'esprit du renouveau liturgique.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

RENÉ LAURENTIN. — *Court traité de Théologie mariale.* Paris, Lethielleux, 1959. 25 cm., 170 p.

Il y a six ans, notre confrère le P. Marcel Bélanger fit une recension de la première édition de ce livre, qui en est déjà à sa quatrième édition. Nous n'avons pas l'intention de répéter ce qui parut dans notre *Revue* alors. En 1955, à la suite des importants travaux accomplis durant l'année mariale 1954, l'abbé Laurentin fit une refonte complète de son livre et, en 1959, il le révisa de nouveau, mit à jour son excellente bibliographie et ajouta trois notes annexes sur *Marie dans l'Ancien Testament, L'origine du titre Theotokos* et *L'origine des fêtes mariales.* La plupart

des développements théologiques et précisions techniques ont été imprimés en plus petits caractères. Ces passages ne sont pas nécessaires à la lecture car, comme le dit l'auteur, « ils ne jouent pas dans l'édifice le rôle d'un rez-de-chaussée mais d'un sous-sol où ne pénétreront que ceux qui veulent éprouver les fondations ».

L'auteur, qui est professeur à l'Université catholique d'Angers et qui a publié, en plus de nombreux travaux de mariologie, cinq volumes de documents authentiques sur Lourdes, recevait une approbation on ne peut plus autorisée, alors que le cardinal Angelo Roncalli, patriarche de Venise, aujourd'hui Jean XXIII, prenant la parole à une conférence théologique à Padoue, en avril 1958, disait de lui : « Un jeune et illustre théologien français, René Laurentin, dont je connaissais et admirais un très précieux volume, *Court traité de Théologie mariale*, a publié, à l'occasion du Centenaire de Lourdes, un autre livre traduit heureusement en italien, *Sens de Lourdes*. Je me permets de recommander la lecture de cet essai captivant que j'appellerais pour sa brièveté *Summa theologica et historica Lapurdensis*; c'est là une recherche doctrinale profonde et très bienvenue, sérieuse et exhaustive. »

Est-il besoin d'ajouter quoi que ce soit à un tel témoignage ?

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

GRÉGOIRE. — *Le « Divorce » de Napoléon et de l'Impératrice Joséphine. Étude du dossier canonique.* Paris, Letouzey et Aney, 1957. 244 p.

Le général Napoléon Bonaparte et Joséphine Tascher de la Pagerie, veuve du vicomte de Beauharnais, contractèrent mariage le 9 mars 1796, devant l'officier de l'état civil, à la mairie du IIe arrondissement de Paris. Plus tard, après des instances réitérées de la part de la future impératrice, le cardinal Fesch, sans témoin, accorda la bénédiction nuptiale à Napoléon et Joséphine, la veille même du sacre, le 1er décembre 1804, immédiatement après avoir obtenu du pape « toutes les dispenses qui me devenaient quelquefois indispensables pour remplir les devoirs de grand aumônier ». Le contrat civil, et lui seul, fut l'objet du sénatus-consulte du 16 décembre 1809, lequel portait la dissolution du mariage civil de leurs Majestés. D'autre part, il ne fut jamais soumis aux tribunaux ecclésiastiques. L'eût-il été, il aurait, en toute probabilité, reçu une sentence de nullité, parce qu'il était possible, à Paris, en 1796, de contracter devant le prêtre. C'est le mariage religieux de Napoléon et de Joséphine, devant le cardinal Fesch, dont fut saisie l'officialité diocésaine de Paris, le 30 décembre 1809.

La requête fut présentée par Cambacérès, le prince archichancelier de l'Empire et procureur fondé de Napoléon, sous deux chefs de nullité : 1° la clandestinité (absence du propre prêtre et absence des témoins); 2° le défaut de consentement de la part de Napoléon. Le Comité épiscopal, réuni à Paris par Napoléon pour étudier des questions d'ordre ecclésiastique, fut saisi malgré lui de la question de la compétence des officialités, diocésaine et métropolitaine, de Paris. Dans une réponse appelée « la décision des sept prélats », le Comité répondit par l'affirmative et indiqua, de plus, comme tribunal de troisième instance, l'officialité primatiale de Lyon. L'enquête fut instruite le 6 janvier 1810 par l'official diocésain Boislesve, qui se transporta au palais ou appartement des témoins — le cardinal Fesch, Berthier, Duroc, Talleyrand — et recueillit les dépositions, toutes rédigées à l'avance. Après les conclusions du promoteur diocésain Rudemare (8 janvier 1810), la sentence, favorable, fut portée par l'official diocésain, Boislesve (9 janvier 1810). Sur appel du promoteur Rudemare au tribunal métropolitain et à la suite des conclusions du promoteur de ce tribunal, Corpet (11 janvier 1810), une sentence conforme de

nullité fut prononcée par l'official Lejeas (11 janvier 1810). On ne se crut pas obligé, avec raison, semble-t-il, de recourir à l'officialité primatiale de Lyon. Les conclusions de Rudemare admettaient la clandestinité, mais n'osaient aborder la question du défaut de consentement. La sentence de Boislesve se contentait de dire : « Après avoir ouï M. Rudemare. » En deuxième instance, le promoteur Corpet était très net dans ses conclusions sur la nullité du mariage par défaut de forme mais, par respect pour l'Empereur, évitait de traiter du défaut de consentement. L'official métropolitain déclara le mariage nul non seulement en raison du défaut de forme, mais en raison du défaut de consentement, la simulation par Napoléon étant établie en fait par les témoignages et par les circonstances. Lejeas n'emploie pas lui-même le mot de simulation, mais la doctrine y est : « Il est non moins certain que tout contrat religieux et civil auquel l'une des parties n'a pas donné un consentement formel et volontaire, ne renferme point la condition substantielle qui est la source de tous les engagements et qui constitue la validité et l'irrévocabilité. » En fait l'official Lejeas établissait la preuve du défaut de consentement non seulement par les témoignages, dont la valeur probante pouvait paraître faible et discutable, mais par les circonstances, c'est-à-dire l'omission volontaire, par Napoléon, de la présence des témoins.

L'étude de Grégoire sur la cause en nullité du mariage Napoléon-Joséphine, est la reprise d'une thèse de doctorat en droit canonique présentée à la Faculté de Droit canonique de Paris. Elle est de première valeur. Elle se recommande par l'objectivité du ton, la précision du style, l'ampleur des problèmes envisagés, l'honnêteté des solutions.

Dans la première partie, l'auteur présente le texte complet des documents de ce cas célèbre, les documents strictement judiciaires, c'est-à-dire les *acta causæ* et les *acta processus*, ainsi que les autres documents dont la connaissance est absolument indispensable à l'intelligence du procès. Dans la seconde partie, l'auteur élabore une *étude juridique*, à la fois historique et doctrinale, dans laquelle sont examinés les différents aspects de la cause, les problèmes qu'elle soulève, les conclusions auxquelles un examen approfondi ne peut manquer de conduire. On pourrait certainement désirer des compléments d'information de la part des témoins, on pourrait peut-être douter de la sincérité de ceux-ci : dans les circonstances, les membres des officialités ne pouvaient obtenir ces compléments ni récuser judiciairement les dépositions. Ils ont fait leur devoir en appliquant rigoureusement le droit en vigueur à l'époque, qui était demeuré le droit gallican, avec le dosage, peut-être agaçant pour nous, que celui-ci comportait d'autorité ecclésiastique suprême, de liberté propre à l'Église de France et de droit d'intervention de l'autorité civile.

Les quelques remarques qui suivent voudraient être des suggestions personnelles, et rien de plus, à l'endroit d'un ouvrage de si haut mérite.

1° L'article consacré à la biographie des membres des officialités parisiennes (p. 72-75) ne contient rien sur le promoteur métropolitain Corpet.

2° Pareillement, l'article consacré à la biographie des membres du Comité épiscopal (p. 94-97) omet Mgr Jean-Baptiste [Canaveri], évêque de Verceil.

3° D'un autre côté, on n'explique pas la présence du cardinal Cazelli au Comité ecclésiastique convoqué à Paris le 16 novembre 1809, sur l'ordre de Napoléon. Son nom ne figure pas parmi ceux qui avaient été désignés par l'Empereur (p. 89, n° 1).

4° Parallèlement aux articles sur les membres des officialités et du Comité épiscopal, une étude biographique sur les témoins aurait été fort utile. Les notices auraient insisté sur la crédibilité des témoins. Les quelques notes éparses qui nous sont offertes sur ce point capital de la cause et de l'ouvrage (sur Fesch, p. 172-173; sur les trois autres, p. 190) nous paraissent un peu trop brèves.

5° Nous aurions aimé trouver un chapitre ou un article sur l'organisation des officialités en 1810, dans lequel on aurait traité : *a)* du rôle du promoteur [le promoteur Rudemare remplissant les fonctions de l'actuel défenseur du lien plutôt que celles du promoteur de la justice] ; *b)* de l'absence du défenseur du lien, aux officialités de Paris, en 1810, soulignée rapidement p. 125 et p. 219 ; *c)* du caractère unipersonnel du tribunal.

Ces vœux mis à part, l'ouvrage de l'auteur nous paraît, dans ses positions essentielles, définitif. Avec un grand souci d'objectivité, Grégoire a montré, dossier en mains, que les membres des officialités parisiennes ont agi dans les bornes de leur compétence, en conformité avec le droit gallican alors en vigueur, avec une hâte inspirée peut-être par la crainte d'un monarque autoritaire, mais tempérée par un grand souci d'honnêteté.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.

* * *

MARCEL NIBEAULT. — *Le Christ notre Vie.* Paris, Eugène Belin, 1956. 21 cm., 351 p. (Collection « Notre foi et notre vie ».)

Ce manuel d'enseignement religieux sur le Christ, centre de la vie, est dédié tout spécialement aux étudiants qui ont atteint l'âge d'une réflexion vraiment personnelle. Il vise à orienter leur esprit et leur cœur vers un enrichissement décisif de leur vie religieuse. Et c'est dans ce sens qu'il livre à leur méditation deux principes de base : 1° la doctrine proposée à notre foi est trop riche pour que nous passions à côté sans y regarder de près; 2° vivre en conformité avec les exigences de ses enseignements est trop grave pour nous y engager à la légère. Le plus souvent, le développement de ces thèmes fait appel à l'observation des faits, à l'histoire, à des textes tirés de la Bible ou d'œuvres non inspirées. Il s'agit bien d'un travail de recherche où chacun est invité à redécouvrir le Christ avec des yeux neufs, recherche qui — c'est à bon escient qu'on le fait ressortir — exige une technique aussi serrée, voire un effort plus grand que les connaissances profanes. Ainsi, s'il tente de comparer les méthodes qui régissent les disciplines qu'on lui propose, l'étudiant ne sera pas exposé à juger défavorablement sa religion. De plus, s'interrogeant sur le sens et la valeur de ses actes, il reconnaîtra que l'achèvement dernier de tout son être, il doit le chercher dans l'épanouissement merveilleux du germe de vie divine déposé dans l'âme par le baptême.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Sainteté religieuse et Vie apostolique. Journées de supérieures, 1959. Ottawa, Conférence religieuse Canadienne, 1958. 23 cm., 104 p. (Collection « Donum Dei », I.)

Le présent cahier inaugure une série que la Conférence religieuse Canadienne souhaite très longue et très précieuse. Les conférences qu'il contient ont été préparées dans un but bien particulier. Mais les directives données aux supérieures afin de les guider dans l'exercice de leurs fonctions s'avèrent avantageuses pour les sujets eux-mêmes. En plus d'une instruction d'ouverture et d'un bref sermon de clôture, le programme des journées de supérieures comportait six conférences, suivies chacune d'un questionnaire sur la formation de la religieuse active, et la préparation à quatre méditations où sont rappelées les qualités que doit développer dans son cœur une bonne supérieure. La doctrine riche et abondante des causeries,

présentée d'une manière sobre et sereine, incitera toutes les religieuses, supérieures ou non, à vivre plus intégralement l'idéal de leur belle vocation.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Mgr LÉON-JOSEPH SUENENS. — *Un Problème crucial. Amour et Maîtrise de Soi.* Paris, Desclée de Brouwer, 1959. 20 cm., 231 p.

L'auteur n'entend pas répéter, sans plus, ce que d'excellents livres expliquent au sujet de l'amour. Le titre qu'il a choisi marque bien son intention de susciter une réaction contre la légèreté d'âme avec laquelle on néglige de reprendre l'étude de cette importante question. De l'harmonie entre l'amour et la maîtrise de soi dans la vie conjugale dépendent l'équilibre de la condition humaine et la stabilité religieuse de la société. C'est là un problème de grande actualité. Car des multitudes — en vue ou non du mariage — doivent être éduquées sexuellement et désirent qu'on traduise pour elles concrètement les exigences de la morale chrétienne. Dans la première partie de son exposé, Mgr Suenens précise les difficultés auxquelles un besoin urgent demande qu'on apporte des solutions lumineuses et adaptées au réel. Dans la seconde, passant en revue les divers groupes : prêtres, médecins, universitaires, chercheurs, éducateurs, dirigeants des mouvements d'action catholique, qui de quelque façon portent une responsabilité dans la formation à l'amour chrétien, il rappelle le devoir de chacun et définit le rôle qui lui revient dans une action concertée, soit pour la transmission, soit pour l'élucidation de réponses propres à satisfaire et à guider les foyers de plus en plus nombreux qui interrogent.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Dom PIUS PARSCH. — *La Grâce à la Lumière de l'Année liturgique. Sermons.* Traduit par l'abbé R. VIRRION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 386 p.

A mesure que s'intensifie le renouveau liturgique, se crée chez les fidèles un sens plus affiné de l'élément essentiel de la religion chrétienne, la grâce. Cependant, encore de nos jours, cette participation à la vie même de Dieu est un sujet rarement développé du haut de la chaire. Ayant constaté cette déficience, dom Pius Parsch s'est donné la peine, pour y remédier, d'organiser sa prédication d'une année autour de la grâce. En parcourant le cycle liturgique, il a fait ressortir le sens profond des textes dont se compose le propre de la messe de chaque dimanche. Son dessein n'est pas d'offrir un traité des nombreuses questions relatives à la grâce mais, par des réflexions accessibles à tous, d'éveiller l'attention sur la transcendance du grand don que Dieu fait à l'âme. Ce volume s'adresse avant tout aux prêtres chargés de l'instruction dominicale dans les paroisses. Il pourra aussi servir avantageusement aux personnes avides de donner à leur piété un fondement solide. Il les aidera à pénétrer toujours plus avant dans les mystères inépuisables et combien consolants de la filiation divine, de l'habitation du Saint-Esprit, de l'appartenance au Corps mystique.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

P. Florent Schnee, A.A. — *Docete Omnes Gentes.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 240 p. (Collection « La Prédication nouvelle ».)

Ce recueil présente un sermon pour chaque dimanche de l'année. Y sont traités des sujets très variés : mystères de la sainte religion, fêtes solennelles, principales dévotions, devoirs du chrétien, vertus à pratiquer, moyens de progrès spirituel, obstacles à la perfection. Dans chacune des instructions, on a eu soin de mettre les grandes divisions en relief, et de choisir les citations et les exemples de manière à bien adapter les développements à la mentalité moderne des fidèles auxquels elles sont destinées.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Michel Gasnier, o.p. — *Ma Confirmation. Retraite préparatoire.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 18,5 cm., 163 p. (Collection « Le Prédicateur des Enfants ».)

Après la retraite de préparation à la première communion, du P. Gasnier, voici, encore à l'avantage des enfants, la retraite préparatoire à la confirmation. Ce recueil d'instructions adaptées à un jeune auditoire facilitera le travail aux prêtres du ministère. Les explications proposées dans un style clair sont illustrées par maintes historiettes choisies de façon à imprimer plus profondément dans l'intelligence des enfants les points difficiles de la doctrine des dons du Saint-Esprit et de son rôle dans l'Église. De l'ensemble des dix sermons se dégage un souci manifeste de créer chez le confirmé une mentalité de vrai « soldat du Christ », conscient des secours qui lui sont garantis, non moins que des graves obligations attachées à son privilège de membre du corps mystique.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Michel Gasnier, o.p. — *Trente Visites à Joseph le Silencieux.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1960. 19 cm., 182 p.

L'Évangile ne rapporte aucune parole de saint Joseph, ce qu'il en dit tient en quelques phrases. Le rôle providentiel de ce dernier, cependant, et le crédit immense dont il jouit auprès de Dieu font naître chez tous le désir de connaître son histoire. Pour répondre à cette attente, le P. Gasnier a puisé dans l'Écriture et dans la tradition tous les renseignements dignes de créance touchant le milieu de vie, les travaux, les peines, les vertus, les joies et les exemples de l'époux de Marie. Il nous offre, en trente chapitres, le récit de cette existence, simple aux yeux des hommes, mais sublime parce qu'entièrement déroulée sous le regard de Dieu. Les faits et gestes relatés dans un style limpide, aideront le lecteur à mieux comprendre son devoir d'imiter le saint Patriarche et de recourir à lui avec une confiance inébranlable.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Thérèse d'Avila. — *Correspondance.* Texte français par Marcelle Auclair. Paris, Desclée de Brouwer, 1959. 18 cm., 903 p. (Collection « Bibliothèque européenne ».)

Il existe plusieurs traductions de la correspondance de sainte Thérèse d'Avila. Aucune, cependant, de l'avis des connaisseurs, ne rend parfaitement justice aux

qualités bien spéciales de style de l'épistolière espagnole. Si, d'ordinaire, celle-ci ne se donne guère la peine de polir ses phrases ou de rechercher le terme précis, telle ou telle de ses lettres, écrite pour gagner un correspondant à ses manières de voir, n'en témoigne pas moins d'une grande habileté dans l'art de plaire et démontre à quel point elle savait magnifiquement varier son ton de voix. Jusqu'ici, on a conservé trop peu de la saveur et de la grande beauté du texte original. Ces raisons, et d'autres bien connues de la traductrice, montrent à quel point la préparation d'une nouvelle version constituait un travail délicat. Marcelle Auclair s'y est adonnée avec aisance. Elle a su sauvegarder la spontanéité du style et, sans éluder les heurts et cahots bien caractéristiques de la correspondance de sainte Thérèse, nous présenter une traduction vivante où chacun peut puiser, toute fraîche, comme à la source d'où elle a jailli, une riche doctrine spirituelle.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

M.-Th. Louis-Lefebvre. — *Écrits spirituels et Paroles de l'abbé Huvelin.* Paris, Lethielleux, 1959.

Dans une biographie de l'abbé Huvelin, Mme Louis-Lefebvre a déjà révélé au grand public la riche personnalité de l'apôtre extraordinaire choisi par Dieu pour réveiller la conscience de personnages tels que Charles de Foucauld et Émile Littré, et les guider dans la bonne voie. Le présent recueil de ses écrits spirituels et de ses paroles permettra une prise de contact plus intime avec cette vie de prêtre uniquement vouée au salut des âmes. Les textes que l'auteur a groupés et commentés présentent soit des lettres à ses dirigés, soit des extraits de journaux intimes et de carnets secrets de ces mêmes dirigés, soit encore des fragments inédits où l'homme de Dieu trace, selon sa conception, le portrait du prêtre. Ils lèvent le voile sur ses rapports avec la famille spirituelle qu'il dénommait « le cher Carmel de Fontainebleau ». De ces nombreux documents plusieurs nous font connaître les sages directives qu'il savait prodiguer à l'âme en proie à la dure épreuve de l'aridité spirituelle, et nous aident à reconstituer les grandes lignes d'une doctrine spirituelle vécue d'abord avant d'être enseignée.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Yvonne Bougé. — *Frère Mineur, Père Majeur. Le Père Valentin-M. Breton (1877-1957).* Mulhouse, Éditions Salvator, 1958. 19 cm., 285 p.

L'auteur de cette biographie témoigne une grande piété filiale pour celui dont elle retrace la personnalité à caractère nettement apostolique. Son âme lui est restée attachée par plus d'un lien spirituel. Un de ses buts est de faire partager par d'autres sa profonde vénération. En même temps, elle ambitionne une plus large diffusion des nombreux messages et conseils de vie intérieure qu'il a prodigués au cours d'une longue vie partagée entre les monastères du Canada et de Paris. Elle a cherché moins à cumuler les détails de l'existence du disciple de saint François qu'à révéler les aspects divers sous lesquels il s'est manifesté : prédicateur, écrivain, homme d'immense culture, religieux fervent et mortifié, directeur d'âmes toujours prêt à partager les richesses de son esprit et de son cœur. Yvonne Bougé n'a pas limité son travail d'analyse aux ouvrages du P. V.-M. Breton, — une quinzaine, témoins éloquents de sa vaste science et de son sens pratique, — elle s'est encore appliquée à recueillir ses billets et lettres de direction, — documents souvent

inédits, — qui nous dévoilent les plus profonds secrets de sa vie d'union à Dieu, et parfois nous livrent des vues très personnelles sur les problèmes les plus variés de la vie spirituelle.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

LOUIS COGNET. — *Saint Vincent de Paul.* Photos de LÉONARD VON MATT. Paris, Desclée de Brouwer, 1959. 24 cm., 245 p. (Collection « Les Saints par l'Image ».)

Les livres déjà parus dans la collection « Les Saints par l'Image » ont connu un franc succès. A la liste déjà imposante s'ajoute un *Saint Vincent de Paul.* On ne pouvait mieux faire pour marquer dans le monde entier le tricentenaire de la mort du maître de la charité que d'offrir au public une biographie préparée avec grand soin et complétée par d'abondantes illustrations. La documentation photographique est de Léonard von Matt, qui a mis à contribution les précieuses ressources de sa technique et de son art. En de brefs chapitres, Louis Cognet, spécialiste de l'histoire du mouvement catholique au XVIIe siècle, raconte les diverses époques de la vie de Vincent de Paul, et indique les traits distinctifs de ses œuvres. On a ainsi, présentés d'une manière facile, vivante et plaisante, les renseignements essentiels touchant la vie d'un saint universellement estimé.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

MARGUERITE HAMILTON. — *Nancy, l'Ange Envolé.* Traduit par MARGUERITE BRÉHIER. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 246 p.

Ce livre fait suite à la belle histoire *Des Souliers rouges pour Nancy.* Avec spontanéité et naturel, Mme Hamilton continue le récit qui s'arrêtait aux approches de l'adolescence. Elle montre comment, malgré les contraintes que lui imposait une grave infirmité, sa fillette sut faire face au domaine nouveau qui s'ouvrait pour elle, et affirmer sa personnalité en tâchant de mener une existence normale. Mues par une confiance absolue en la Providence, l'adolescente et sa mère se laissent attirer dans une suite d'aventures dont la moindre n'est certes pas le voyage difficile et rempli d'imprévus qui les conduit, via New-York et Paris, jusqu'à Lourdes pour un séjour de quelques semaines auprès du célèbre sanctuaire marial. Les faits qui se déroulent au fil des jours, jusqu'au rapide dénouement, nous permettent d'approfondir leurs deux âmes. Face au devoir, ces deux figures attachantes acceptent de vivre simplement comme Dieu le leur demande. En elles les petites vertus, dont la pratique journalière compose le véritable oubli de soi, sont auréolées d'un esprit de foi vigoureux, communicatif et manifestement béni de Dieu.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

G. HUNERMANN. — *Le Père des Pauvres. Saint Vincent de Paul.* Traduit par M. GRANDCLAUDON. Mulhouse, Éditions Salvator, 1960. 20 cm., 288 p.

En cette année du troisième centenaire de la mort de saint Vincent de Paul, l'attention du grand public se tourne spontanément vers celui que l'on a, à juste titre, surnommé le Père des Pauvres. Pour répondre à cette attente universelle, G. Hunermann a formé le dessein d'ajouter à la série des vies de saints à la portée de tous l'histoire du grand apôtre de la charité. Ce nouvel ouvrage, il l'a écrit

avec le même pittoresque, le sens des nuances, les qualités du dramaturge qui ont suscité l'admiration et l'enthousiasme en faveur de ses autres volumes. Certes, M. Vincent est universellement connu en raison de la floraison d'œuvres de bienfaisance qu'il a inspirées à travers le monde. Mais il y a, parmi les épisodes de son existence mouvementée, des enseignements et des exemples qu'on ne saurait trop rappeler si l'on veut embraser le monde du feu de la charité.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

MICHEL HORATCZUK, s.j. — *Un Grain d'Ironie, Sel de la Vertu.* Traduit par l'abbé VIRRION. Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 19 cm., 122 p.

Quiconque a le sens de l'humour devrait ouvrir ce livre, afin d'y goûter les pointes d'ironie qu'un robuste bon sens lance à l'adresse de tant de bonnes âmes qui, sans le moindre souci, laissent cohabiter en leur cœur le désir de la perfection et une certaine tolérance envers l'égoïsme, la vanité, la susceptibilité, l'ambition, la cupidité, l'esprit de domination. Ce sont là faiblesses humaines. Mais il y a avantage à les considérer avec jovialité, pourvu que l'on sache rire de bon cœur de ses propres travers en même temps que de ceux du prochain. Cette étude n'est pas une simple peinture de mœurs, c'est une sorte d'examen de conscience différent des catalogues traditionnels. Par mode de diversion, on y invite le fidèle à détourner son œil scrutateur des régions de l'âme où, régulièrement, il refait sa provision de fautes coutumières, pour reporter son attention sur les sommets qu'il estime réservés à la vertu, afin de procéder à une salutaire introspection et d'y découvrir l'ivraie qui dresse fièrement la tête au milieu du bon grain.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Cahiers Laënnec, 1959, n°s 2 et 3. *Problèmes actuels de Psychiatrie.* Paris, Lethielleux, 1959. 23 cm., 48 et 56 pages.

Le premier de ces *Cahiers* traite de la chimiothérapie dans le traitement des psychoses. Jusqu'à ces dernières années, les recherches d'un demi-siècle n'avaient abouti qu'à peu de découvertes en dehors des barbituriques et des amphétamines; mais, depuis deux ou trois ans, la neuropsychopharmacologie a connu des développements extraordinaires, que les médecins praticiens, sans vouloir se substituer aux psychiatres, se doivent de connaître. A côté de ces nouveaux médicaments de première importance pour le traitement des maladies mentales, il y a aussi un nombre croissant de « tranquillisants mineurs » du type equanil; et, à propos de ceux-ci, il y aurait des réserves à faire au plan moral quant à l'extension inconsidérée de leur usage.

Le docteur Pierre Deniker, assistant en clinique des maladies mentales à la Faculté de Paris, donne une étude d'ensemble sur les résultats thérapeutiques d'une dizaine de nouvelles drogues sédatives ou stimulantes. Le docteur Roger Ropert, médecin des hôpitaux psychiatriques, fait le bilan des transformations et des guérisons obtenues par la chlorpromazine, connue aussi sous le nom de largactil. Présentant le résultat d'une vaste expérimentation faite, depuis juillet 1958, sur plus de quatre cents malades, le docteur Louis Bertagna, ancien chef de clinique neuropsychiatrique à la Faculté, montre les effets spectaculaires du tofranil sur les états dépressifs. Il y a aussi, dans ce *Cahier,* une chronique déontologique sur « mariage

et diabète » et une recension du livre du P. de Lestapis, sur *La Limitation des Naissances*, publié aux éditions Spes.

L'auteur du second *Cahier* est le docteur Raymond Coirault, professeur agrégé du Val-de-Grâce, qui entreprend l'édification d'une théorie sur l'importante triade psychiatrique « anxiété-insomnie-fatigue ». L'auteur montre que beaucoup de troubles mentaux s'apparentent à des affections somatiques et qu'il faut les étudier en données biologiques, puisqu'il n'y a plus un fossé, mais des corrélations intimes entre la discipline psychiatrique et les autres spécialités médicales.

Cette brochure très technique situe le mode de pensée moderne sur certains problèmes psychiatriques et présente quelques affinités avec les recherches du docteur Selye, de l'Université de Montréal, sur le « stress ».

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

JEAN TOULEMONDE. — *Les Extériorisés. Portraits caractériologiques.* Texte présenté par ÉMILE MARMY. Paris, Emmanuel Vite, 1958. 19 cm., 277 p. (Collection « Animus et Anima ».)

Ce volume clôt une trilogie sur le caractère et les types caractériels. Après avoir proposé, dans un premier livre, une classification rationnelle des caractères fondée sur les deux orientations fondamentales du psychisme : l'intraversion et l'extraversion, Jean Toulemonde traçait, dans *Les Inquiets*, le portrait de la famille des intravertis. Un troisième ouvrage devait peindre sur le vif les types les plus courants d'extravertis. Mais l'auteur n'a pu le compléter. Cependant, par les soins de E. Marmy, le travail laissé inachevé a pu être publié. La presque totalité des chapitres est consacrée aux types de caractères dont le principe dynamique réside dans l'amour-propre. On y trouve d'abord une étude circonstanciée de la confiance en soi, puis l'examen des éléments constitutifs de l'orgueil et des formes, parfois dangereuses pour la société, qu'il revêt chez les diverses catégories d'ambitieux, de fastueux, de prétentieux, de dédaigneux, de vantards, de téméraires, d'aventuriers, de gourmands, etc. Le dernier chapitre aborde une autre famille d'extravertis. Envisageant l'amour comme lien entre le moi et les autres, il en caractérise les différentes espèces, et analyse les manifestations de sa force de domination et d'extension de la personnalité. Ce travail est l'œuvre d'une vie. Il livre aux psychologues le fruit de minutieuses recherches conduites par un spécialiste.

L. O.

* * *

W. DAIM. — *Totaler Untergang ?* München, Manz Verlag, 1959. 143 S.

Tant par ses publications que par ses conférences, W. Daim s'affirme comme un des plus remarquables représentants de la nouvelle tendance viennoise en psychologie des profondeurs. Abandonnant les vues étriquées des psychanalystes d'autrefois qui réduisaient l'homme à l'un ou l'autre instinct, il s'est résolument orienté dans une perspective personnaliste englobant les multiples dimensions de l'existence humaine.

En 1932 Jaspers écrivait : « Si un jour l'homme est en mesure de détruire toute vie et civilisation, sans aucun doute il passera à l'exécution. » Dans son ouvrage présent, *La ruine complète ?* Daim soumet cette thèse à un examen approfondi.

Première question : est-ce que l'homme dispose actuellement du pouvoir de détruire notre planète ? De nombreux physiciens prévoient pour un avenir tout

proche cette possibilité grâce à l'énergie nucléaire, ou la considèrent comme déjà acquise. Seconde question : l'homme se servira-t-il un jour de cet épouvantable pouvoir ? C'est surtout ici que Daim apporte des considérations particulièrement intéressantes. Se basant sur de nombreuses constatations, il essaie de démontrer l'existence d'une « tendance destructrice », qu'il voit à l'œuvre tant dans les individus que dans les collectivités humaines. En confrontation continuelle avec la doctrine chrétienne sur le péché originel et l'hypothèse freudienne de l'instinct de la mort, Daim décrit cette tendance vers le suicide et la destruction comme une « perversion du désir de sacrifice ». L'auteur est convaincu qu'un jour l'homme n'hésitera pas à liquider notre monde. Pour terminer il examine les répercussions que peut avoir la conscience de ce danger inévitable et il en tire des conclusions qui feront réfléchir les chrétiens aussi bien que les incroyants matérialistes. Essai vigoureux et remarquable qui mériterait une traduction française.

Arnold Uleyn, o.m.i.

* * *

Victor M. Hamm. — *Language, Truth and Poetry.* Milwaukee, Marquette University Press, 1960. 18.5 cm., 74 p.

The 1960 Aquinas Lecture delivered by Dr. Hamm, professor of English at Marquette University, deals with the nature of language and the nature of poetry, and with the relations of language to poetry and of poetry to truth. According to the Logical Positivists, philosophy is nothing more than the logical analysis or clarification of the language of everyday, and all metaphysical utterances are meaningless. This lecture considers what becomes of poetry on such premisses of linguistic analysis. It would seem that poetry would be but an emotive utterance or pseudo-statement, rather than a cognitive expression or vehicle of vision, and that language would be myth, and myth poetry. Aesthetics and ethics would be twin sisters. The author shows in what sense the poet is a "maker" and a "seer", and he also compares the notions of Plato and of Aristotle concerning the truth of poetry and its philosophical validity.

Naturally, one cannot expect to find, in a one-hour lecture, an exhaustive treatment of all the aspects and implications of Logical Positivism, but Dr. Hamm has managed to evoke some of the epistemological problems connected with poetics, and to intimate their solution.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Fr. Dickmann. — *Der Westfälische Frieden.* Münster, [Aschendorff], 1959. XII-620 p., kart. DM 54, in Ganzleinen geb. DM 57.

La paix de Westphalie ne marqua pas seulement la fin de la Guerre de Trente Ans; c'est peut-être davantage encore la fin de toute une période de l'histoire européenne : la défaite totale de la maison de Habsbourg, dont la branche espagnole avait été vaincue lors de la Paix des Pyrénées (1619); l'avènement de la prépondérance française dont Louis XIV devint bientôt le symbole principal; changement profond de la carte géographique de l'Europe; nouvelle orientation du droit des gens : ce sont autant de manifestations d'une époque nouvelle qui se prépare. Pour l'histoire de l'Église aussi, la paix de Westphalie est d'une importance capitale, puisque les rapports entre le catholicisme et le protestantisme subirent alors des changements fondamentaux. Tout cela nous est raconté dans ce livre d'une manière détaillée et précise et avec un remarquable souci d'objectivité. L'auteur nous décrit

d'abord la longue période de tâtonnements avant qu'on ne tombât d'accord sur les modalités des négociations (p. 59-215). Viennent ensuite les questions relatives aux concessions territoriales à la France et à la Suède (p. 216-324), le règlement des problèmes allemands et la ratification de la paix (p. 325-493). Suivent encore près de cent pages consacrées à l'étude des sources et à la bibliographie. L'auteur a travaillé surtout dans les archives d'Autriche, de France et de Suède. C'est dire toute la richesse du livre. Aussi est-il d'autant plus regrettable que M. Dickmann n'ait pas poussé ses recherches jusqu'aux archives vaticanes où sont conservés en grand nombre des documents importants se rapportant au nonce Fabio Chigi, qui suivit les négociations au nom du pape. Il est vrai que V. Kybal et G. Incisa della Rocchetta ont commencé l'édition des papiers du nonce (*La nunziatura di Fabio Chigi*, vol. I, 1-2, Roma, 1943-1946 : *Miscellanea della R. Deputazione di Storia Patria*), mais cette édition ne nous conduit encore que jusqu'au mois de juin 1645. Nous nous permettons quelques références aux archives vaticanes pour la période suivante (la plus importante !) : *Nunziature diverse* (vol. 33), *Nunziatura di Spagna* (vol. 84), surtout les *Nunziature Paci* (vol. 16 à 22), qui contiennent principalement les papiers envoyés de Münster par le nonce. Un compte rendu de la ratification se trouve aux mêmes archives : Misc. Arm. II, vol. 147. Dans la *bibliothèque* vaticane on peut trouver un certain nombre de documents manuscrits se rapportant à la paix de Westphalie dans le *Fondo Chigi*.

Pour une connaissance plus complète de l'attitude de Rome dans les questions religieuses traitées à Münster et à Osnabrück, l'étude des documents romains aurait été très utile. Même sans cela, le livre de Dickmann est l'ouvrage le plus complet et le plus sérieux sur ces importantes négociations.

R. Boudens, o.m.i.

* * *

Léon Roy. — *De la tenue des registres de l'état civil dans la Province de Québec* [...] *suivi des règles et techniques relatives aux registres de l'état civil.* Québec, 1959. 23 cm., 160 p.

L'auteur a réussi à donner à ce manuel juridique une teneur et un style agréables. Surtout, il élucide une foule de problèmes concrets auxquels les rédacteurs d'actes d'état civil ont à faire face.

Le moindre de ces problèmes n'est certes pas celui de l'inscription et du certificat conséquents à l'adoption légale. Il pose de graves difficultés quand il s'agit de déceler les empêchements matrimoniaux ou les irrégularités cléricales. Mais ce n'est pas la faute de M. Roy.

Cet ouvrage a une utilité évidente; le gouvernement a eu certes raison d'en distribuer gratuitement un exemplaire dans les presbytères et autres lieux où se gardent des registres.

Les généalogistes, les historiens, les juristes, les prêtres, surtout les professeurs de droit civil, de droit canonique ou de morale sacramentaire, devraient connaître ce commentaire pratique de la loi du Québec relative aux actes de l'état civil.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

The Nature of the Spiritual Maternity

INTRODUCTION.

All Catholics naturally and spontaneously call Mary their Mother. This sentiment and affection is not the result or product of some inconsiderate and exaggerated piety, which is beguiled by and enamored of the integral feminity of Mary, but which has its profound roots in dogma, since it is but the palpable expression of the significant truth that Mary's divine maternity is intrinsically soteriological, namely that Mary was the associate of her Divine Son in the salvific work of the Redemption. The theologian "ex officio" numbers himself among those who chant Mary's incomparable praises, when he proclaims her as mother, being certain that he has summed up in a precise formula the contents of all the fundamental truths which in his dogmatic studies he has verified concerning the Virgin Mother's relations with men.

More and more present-day Mariologists recognize that the study of the intimate nature of the spiritual maternity is of the utmost importance. It is no exaggeration to claim that the understanding and the solution of many of the mariological problems of our day depend upon the meaning and the priority of causality given to these same problems. Marian thought and consideration certainly acquire a different aspect accordingly as one makes the spiritual maternity dependent upon the Co-redemption or recognizes its priority in relation to it. Mary, the Dispensatrix and Mediatrix of all grace, studied in the light of this truth, acquires a new shade. Thus it is given new light, and the specific modality of the intervention of these ideas in the unfolding of the life of grace is happily explained. The same may be said in regard to Mary's Queenship and all her other relations with mankind. So true is this that, even those who do not recognize the real and logical unity of Mariology, claim that the whole of Mariology may be divided into two great sections on the basis of the double aspect of the maternity: Mother of God and Mother of Men.

Supposing the fact of the spiritual maternity to have been proved (the "an sit" of the medieval Scholastics), the nature, the quiddity and the "why" of Mary's motherhood of men must now be tackled. In other words, there is left to us the question of the explanation of its genesis, specific constitutive principles and transcendence. Granted the "an sit", then all theologians must hold that "formaliter" the spiritual maternity must consist in a relation. But is this entity of a physical or a moral nature? The answer to this question will depend upon the nature of the foundation which is the formal cause of this relation.[1] It is precisely this foundation which gives the relation its reality and its proper tone. It is precisely in assigning the foundation of the spiritual maternity that one is confronted with a welter of conflicting opinions, a certain vacillation in the thought of theologians. It is for this reason too, that although all maintain strenuously that the spiritual maternity is a true motherhood in relation to men, and all vehemently deny its metaphorical nature, only a few hardy individuals have dared to profess that it is a true and proper maternity. But that of course depends upon the notion of analogy which appears to be undergoing a certain transformation in the Schools.[2] It is precisely these views on analogy which are the preponderant factors in determining whether Mary's spiritual maternity is a proper maternity, or one that must be classified as something unique and consequently "supra analogiam". Because there are certain divergencies in thought and terminology, it would be well first of all to consider the names by which Mary's maternity of men is called among theologians.

I. — OPINIONS OF THEOLOGIANS CONCERNING MARY'S SPIRITUAL MATERNITY.

A. Opinions.

The title most generally found among authors is that of the "Spiritual Maternity". This seems to be a well-chosen title, because

[1] For the metaphysical nature of relation, cf. J. Gredt, O.S.B., *Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ*, vol. II, Friburg, 1932, p. 140: "Ergo fundamentum est causa formalis relationis quia est id quo est relatio."

[2] For Cajetan's conception of analogy, cf. M. T.-L. Penido, *Le Rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique*, Paris, 1931, pp. 12-78. Or see M. De Andrea, O.P., *Prælectiones Metaphysicæ*, (ad usum privatum), Rome, 1951, pp. 140-145. For another viewpoint, cf. M. Mathijs, O.P., *Quæstiones Speciales Theologiæ Speculativæ*, Rome, 1952-1953, pp. 1-71.

attention is paid to the fact that there is in question both "sons" and mother, whose relations are not founded on an action of the flesh, but of the spirit, not a production of natural, but of supernatural life.

For this same reason, it has also been called the "maternity of grace" in virtue of the term produced by the maternal action which is the life of grace. Less frequently, it has been entitled by some as a "human maternity".[3] This is an apt designation only in the sense that the maternity terminates in a human person, to distinguish it from the natural maternity whose term is a Divine Person, the operation of which is quite logically called the Divine Maternity. Although a legitimate term, it is better to abstain from its use in order that every species of equivocation be avoided. Sometimes it is also called the "Universal Maternity of Mary" in virtue of the number of men whom this maternity effects.[4]

Not infrequently, this maternity is also called an "adoptive maternity". Although most theologians carefully refrain from this title and take particular pains to point out its meaning, still there are not solid grounds why it should be excluded.[5] Some do not admit its legitimacy, since an adoptive mother can only claim it by an extrinsic denomination. However, it does not seem that this title can be contested, especially in view of the fact that this maternity does not make us the adoptive sons of Mary in a human manner. It is rather in virtue of Mary's contribution to our regeneration that men become the sons of God. Since there is a striking resemblance between the paternity of God and the maternity of Mary in regard to the sons of God (as will become apparent later on), there does not seem to be any

[3] For a discussion of the legitimacy of this title, cf. J. M. Canal, C.M.F., "De Definibilitate Spiritualis Maternitatis B. M. Virginis", in *Ephemerides Mariologicæ*, 2 (1952), pp. 388-389. C. Dillenschneider, C.SS.R. appears to have a penchant for this title since he employs it in *Marie au Service de notre Rédemption*, Haguenau (Bas-Rhin), 1947.

[4] Cf. M.-A. Genevois, O.P., "La Maternité Universelle de Marie selon Saint Irénée", in *Revue thomiste*, 41 (1936), p. 27: "Je me contenterai d'examiner attentivement ceux qui, dans la discussion avec les uns ou les autres ont trait de quelque façon à la maternité universelle de Notre-Dame. Par maternité universelle, j'entends la doctrine selon laquelle Marie est mère du corps mystique du Christ, mère de tous les hommes."

[5] Modern Spanish theologians writing for the *Estudios Marianos* collectively eschew the employment of this title. The reason for this solid stand against the use of this title will become evident in the course of this paper. R. Garrigou-Lagrange, O.P., in *The Mother of the Saviour and Our Interior Life*, St. Louis, 1949, pp. 187-191, opts for this title: "Mary's maternity is adoptive, as is God's fatherhood of the just."

solid reason why this title could not and should not be applied to Mary's motherhood of men. However, since the title of "Spiritual Maternity" appears to be most apt because of the specific characteristic notes of this maternity, it shall be employed continuously throughout this work.

Although all Catholic theologians are agreed to the fact of Mary's spiritual maternity towards men, they are in conflict as to the foundation and consequent repercussion on the nature of the spiritual maternity. It is for this reason that it would be advisable to take a bird's eye view of the various positions adopted by the theologians and the schools, for it will not only serve as the point of departure for our own study of the specific nature of the spiritual maternity, but will also be helpful in giving us the more prominent opinions, so that certain accepted viewpoints and differences of thought and terminology might be indicated.

First of all, there is a small group of theologians who flatly deny Mary any but a radical maternity, one which would be termed in the language of the schools, a very remote maternity. Briefly here is their line of reasoning: Mary is the mother of men, because she freely consented to the Incarnation and thus succored fallen mankind, and because she conceived the Saviour Who was to redeem the world. By consenting to the Incarnation of the Word of God, Mary cooperated in our spiritual regeneration, and therefore in all justice, is to be called our mother. Moreover, by her powerful intercession in heaven, she is ever prepared to help us, always at our beck and call, and certainly is concerned about the increase of our spiritual life. The most renowned advocate and the worthy representative of this school of thought is the Jesuit theologian, Henry Lennerz.[6]

[6] Cf. L. Billot, *Introduction au livre des PP. de la Broise-Bainvel, Marie Mère de Grâce*, Paris, 1921, pp. VI, VIII; J. Rivière, "Sur la notion de Marie Médiatrice", in *Ephemerides Theologiæ Lovaniensis*, 2 (1925), pp. 223-229; H. Lennerz, S.J., *De Beata Virgine*, Rome, 1939, pp. 232 ff.; idem, "Considerationes de doctrina B. V. Mediatricis", in *Gregorianum*, 19 (1938), pp. 419-444; idem, "De Redemptione et cooperatione in opere redemptionis", in *Gregorianum*, 22 (1941), pp. 301-324; idem, "De Cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis", in *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 574-597; W. Goosens, *De Cooperatione Immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem Objectivam*, Paris, 1939; G. D. Smith, *Mary's Part in our Redemption*, London, 1938, especially pp. 81-124.

For an answer to the difficulties proposed by H. Lennerz and W. Goosens, cf. C. Dillenschneider, C.SS.R., *Marie au Service de Notre Rédemption*, Haguenau (Bas-Rhin), 1947; C. de Pamplona, O.F.M.Cap., "Solución de las Dificuldades contra la

That the Virgin Mary is our Mother, the cause of our supernatural life, first of all in giving Christ the Redeemer to fallen mankind, cannot be gainsaid. From the sole fact of her physical, divine maternity, she is at the origin of our rehabilitation in the supernatural order. The inclusion of the spiritual maternity in the divine maternity, as the cause of the restorative effects of the Incarnation, is the traditional doctrine of the Schools. Nevertheless, one cannot escape the fact that according to this outlook, Mary's providential role is a little too modest. It would seem that precisely because she was endowed with the incomparable honor of the divine maternity, that her role in the redemptive Incarnation should not be limited to the purely physical role of the Mother of God.

There is another group of theologians, who at least verbally, concede Mary a more eminent role in the work of the Redemption and our regeneration. According to this opinion, Mary not only conceived us in conceiving the Logos, our Mediator, but she also exercises a proper function in our spiritual regeneration. The Holy Virgin, who is the type, or better, the prototype of the Church which is also considered as our Mother, communicates to us the life of grace of her Divine Son. She makes the work of the Redemption her own and accepts it for herself and for the Church. Mary is the representative of the human race on Calvary's heights and publicly accepts His Life and Redemption, which Redemption He and He alone accomplished. In the same way the Church is called our Mother, because she communicates to us the life and fruits of the Passion of Jesus. So also the Blessed Virgin, who is the figure and prototype of the Church, must be called our Mother. This in brief outline is the position adopted by Fathers D. Semmelroth and H. M. Kœster. [7]

According to C. Dillenschneider, this theory of Kœster, although not without beauty and merit, admits at once too much and too little. Too much, in the sense that it makes Mary the personal "apogée" of fallen humanity to the detriment of Christ our Head; too little, because

Corredención Mariana propriamente dicha", in *Estudios Marianos*, 3 (1944), pp. 240 ff.; E. Druwé, S.J., "La Médiation Universelle de Marie", in *Maria* (éd. H. Du Manoir, S.J.), Paris, vol. I, 1949, pp. 525-537.

[7] Cf. H. M. Koester, *Die Magd des Herrn*, Limburg an de Lahn, 1947; *Unus Mediator*, Limburg an de Lahn, 1950; O. Semmelroth, S.J., *Urbild de Kirche, Organisher Aufbau des Meriengekeim nisses*, Wurzburg, 1950.

it reduces Mary's salvific cooperation to the sole voluntary acceptance of the fruit of the Redemption acquired by the sole effort of Christ in the name of fallen humanity. [8] It would seem that the actual tradition of the Church concerning this Marian doctrine would permit the theologian to affirm that Mary is a co-principle with Christ in the work of our salvation. Indeed Mary is the cause subordinated to Christ, but still she is the cause with Him. Semmelroth's theory differs from that of Kœster only in so far as Mary is the prototype of the Church and thus exercises the same causality as does the Church in the salvation of mankind. Christ and Christ alone is the sole Mediator in the objective redemption of mankind; Mary has a role, but it is a purely passive or receptive role: she accepts for herself and for mankind the fruits of the Redemption. For herself, it is a subjective Redemption, for the rest of mankind it is an objective Redemption. Her consent, whether at Nazareth or on Calvary, is a simple "fiat" of acceptation and would not exercise any immediate active influence on the objective Redemption of mankind. Both Kœster's and Semmeroth's point of departure, namely the unique mediation of the God-Man in the work of the Redemption, must not be overshadowed by the Marian cooperation in the work of the Redemption. On the other hand, this is no reason to qualify her concurrence as a mere consent and to eliminate her causality entirely from the type of causality exercised by Christ in the objective Redemption of the human race.

There is a third group of theologians whose concept of Mary's spiritual maternity is richer and more consonant with her role as the worthy Mother of God and of men. Consequently these theologians entertain a more just appraisal of the Marian cooperation in the plan of salvation.

[8] Cf. C. Dillenschneider, C.SS.R., *Le Mystère de la Corédemption, Théories nouvelles*, Paris, 1951, pp. 27-61: "En résumé, la théorie du P. Kœster n'est pas sans beauté et sans mérite, comme on a pu constater par l'analyse détaillée que nous en avons fournie. Elle nous semble cependant dire trop et trop peu. Elle dit trop, parce qu'elle fait de Marie, au détriment du Christ-Chef, le sommet personnel de l'humanité en indigence de rédemption... Trop peu, parce qu'elle réduit la coopération salvifique de Marie à la seule acceptation volontaire en notre nom à tous, des effets rédempteurs acquis par le seul Christ."

For a critical estimate of Semmelroth's theory, cf. C. Dillenschneider, *op. cit.*, pp. 62-90. For an understanding of Mary as the type of the Church, cf. A. M. Henry, O.P., "Eve, l'Eglise et Marie", in *Cahiers de la Vie spirituelle*, Paris, 1946, pp. 96-136.

According to some of these theologians,[9] Mary's spiritual maternity comprises three principal phases. Mary is said to be our mother in virtue of various titles. Mary is the mother of men, because she is the mother of Christ. This is the doctrine of St. Augustine,[10] who in turn found it in his master, St. Paul. It is the doctrine of the Mystical Body, the doctrine that in Christ all men are truly, though mystically, one; that all members of the one body of which He is the Head, are united with Him, the Second Adam, by the vital solidarity of sanctifying grace, since we are physically associated with the first Adam, from whom we derive our nature. Since we are one with Christ spiritually, Mary is spiritually our mother. In giving birth to Him, she gave birth also to His brethren by adoption. Her physical motherhood of Christ is equivalent to a spiritual motherhood of all the redeemed, because she freely and responsibly consented to become the mother of the Redeemer. It is for this reason, that in the mystery of the Incarnation, Mary's sublime role at the time of the Annunciation cannot be exaggerated.[11] It is the principle of our salvation and the source of all the graces which came to us through Christ the Redeemer, for that principle is found in her womb. St. Thomas sums up this doctrine in a pithy expression: "By begetting Him who is full of every grace, she conveys grace in a certain manner to all."[12] However, this would be

[9] It would make this study needlessly long to enumerate all the authors who favor one or the other of these positions. Cf. J. Anger, *La Doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de Saint Thomas*, Paris, 1929, pp. 317-348; p. 320: "Le Christ est la Tête, le Chef du Corps Mystique; un mot également résume le rôle de Marie : elle est la Mère de ce Chef, et, par une suite nécessaire, la Mère des membres du Corps Mystique."

Cf. E. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, vol. 2, Paris, 1937, pp. 124-176; R. Rondet, S.J., "De la place de la Très Sainte Vierge dans l'Eglise Corps Mystique du Christ", in *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales*, 3 (1937), pp. 199-224; p. 213: "Marie au contraire est l'intermédiaire indispensable, elle est mère de chacun des membres parce qu'elle est mère de tout le corps." Cf. E. Mersch, S.J., *The Theology of the Mystical Body*, St. Louis, 1952, pp. 167-193, especially pp. 186 ff. For the rest, cf. L. Leloir, *La Médiation mariale dans la Théologie contemporaine*, Bruges, 1933.

[10] In *De Sancta Virginitate*, lib. I, c. 6, P.L., 40, 399: "Et mater quidem spiritu, non capitis nostri, quod est ipse Salvator, ex quo magis illa spiritualiter nata est; quia omnes qui in eum crediderint, in quibus et ipsa est, recte filii sponsi appellantur (Matt. IX, 15): sed plane mater membrorum ejus, quod nos sumus; quia cooperata est charitate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quæ illius membra sunt: corpore vero ipsius capitis mater."

[11] Cf. J. M. Bover, S.J., *Deiparæ Virginis Consensus, Corredemptionis ac Mediationis Fundamentum*, Madrid, 1942, especially pp. 273 ff.

[12] 3ª, q. 27, a. 5, ad 1: "Ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret."

but an inchoative and imperfect, although a true motherhood, in the same manner in which Christ from the very beginning of the Incarnation was the Redeemer, not only by destination but in reality, even if incompletely.[13] It is therefore necessary to posit another phase and to admit that the Holy Virgin is the Mother of all men in virtue of a still more glorious title.

Mary is our mother not only by reason of her physical maternity towards the "Whole Christ"[14] and in virtue of her consent to this maternity, but because she was associated with Christ in the work of the Redemption. It is at the foot of the Cross where Mary's presence and her cooperation in the work of the Redemption are particularly evident. There Christ the Eternal High Priest offered the Sacrifice of reconciliation and consummated the work of the universal regeneration of men. There too Mary exercised her universal mediation and by her compassion brought forth men to the life of grace. Mary whose own redemption was a preservative one which kept her own soul Immaculate from even the least taint of sin, was a co-principle of expiation and thus contributed directly and immediately[15] to our regeneration. God in His mercy and kindness so disposed events, that just as humanity was enslaved by the concurrence of a man and woman, so too by His decree this same humanity was to be liberated by Christ and His mother.[16] Nevertheless, the work of the Redemption as accomplished by Jesus, the Unique Mediator, must be sharply distinguished from that of Mary, His associate. Jesus acquired our salvation, made satisfaction and merited for us "de condigno": Mary, by a simple merit of

[13] Cf. I. Keuppens, S.M.A., *Mariologiæ Compendium, Deipara Mediatrix Florilegium Mariale*, Antwerp, 1938, p. 153.

[14] For the legitimacy of this title, cf. E. Mersch, S.J., *The Whole Christ*, Milwaukee, 1938.

[15] Even a cursory glance at the prolific Marian literature concerning Our Lady's cooperation in the objective redemption manifests the different opinions of theologians. Roughly they can be divided, for the purpose of study, into two currents. The first group, Lépicier, Terrien, Compana, Bittremieux, Dillenschneider, Borzi, Deneffe, Seiler, Stater, Bover with the whole Spanish School of the Estudios Marianos, Lebon, Roschini, etc. admit a formal, proximate, direct and immediate cooperation in the acquisition of the fruits of the Redemption. There are on the other hand some theologians who admit Mary's cooperation in the objective Redemption, but maintain that this cooperation, although formal, proximate or direct, is not immediate but mediate. For this opinion cf. H. B. Markelbach, O.P., *Mariologia*, Paris, 1939, pp. 323 ff.; A. Ciappi, O.P., *De Cooperatione B.V. Mariæ in Mysterio Humanæ Salutis juxta Doctrinam S. Thomæ et Commentatorum ex Ordine Prædicatorum*, Rome, 1953, p. 10.

[16] For the principle of "retroversion" cf. J. M. Bover, S.J., *Soteriología Mariana*, Madrid, 1946, pp. 64 ff.

becomingness did all this for us "de congruo". Mary's own merit springs from that of her Son and draws its efficacity from it. This seems to be the doctrine of St. Thomas concerning the satisfaction and the merit of Christ, although (as we shall see), there are some theologians who think it more to Scripture, the doctrine of the Fathers and the Apostolic See, to attribute to the Marian cooperation in the work of salvation a satisfaction and a merit of "de condigno ex condignitate".[17] Our Lord Himself, according to these theologians, deigned to instruct mankind from the Cross concerning Mary's or the New Eve's cooperation in the objective Redemption and proclaimed that from that very day we were the spiritual children of Mary, the children of her sorrow.[18]

To this terrestrial phase of the spiritual maternity, there is added a third, the celestial, thus integrating the Marian cooperation in the work of the Redemption. Because she cooperated in the acquisition of all graces for salvation by her "fiat" and her compassion, Mary applies to each one successively the fruits of the Passion and Death of her Son. This is her career as the Dispensatrix of all graces.[19] It is this aspect of her spiritual maternity with which the faithful are most familiar. Mary is the universal depositary of all the treasures of the Redemption, and she distributes them in perfect conformity with the designs of divine Wisdom at her good will. And it is through this

[17] Generally speaking, the theologians in interpreting the famous passage of Pius X, *Ad Diem Illum,* admit that Mary's merit with regard to the human race is "de congruo" (cf. O. Friethoff, O.P., *De Alma Socia Christi Mediatoris,* Rome, 1936, pp. 67-95; R.P. Philipon, O.P., "Le Mérite « de congruo » de notre Mère dans le Christ", in *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales,* 2 [1936], pp. 227-245; C. Dillenschneider, C.SS.R., *Marie au Service de notre Rédemption,* Haguenau, 1947, pp. 323-406; especially pp. 374 ff.).

For those who hold that Mary's merit is "de condigno ex condignitate", cf. J. Lebon, "Comment je conçois, j'établis et je défend la doctrine de la Médiation Mariale", in *Ephemerides Theologiæ Lovaniensis,* 16 (1939), pp. 655-744, especially pp. 674, 705 ff.; J. Bittremieux, *De Mediatione Universali B.M. Virginis quoad gratias,* Bruges, 1926, pp. 47 ff., but in his article "De Principio Supremo Mariologiæ", in *Ephemerides Theologiæ Lovaniensis,* 8 (1931), pp. 249-251, he manifests his dissatisfaction with the traditional nomenclature of merit; G. Alastruey, S.M.A., considers that Mary's merit should be entitled "'de congruo' en sumo grado" (*Tratado de la Virgen Santísima,* Madrid, 1945, pp. 596-600). The whole Spanish School of theologians, Bover, S.J., Fernandez, O.P., Cuervo, O.P., Sauras, O.P., and especially Llamera, O.P., in his "El Mérito corredentivo de María", in *Estudios Marianos,* 11 (1951), pp. 83-140.

[18] For the true meaning of the text "Ecce Mater Tua", cf. P. F. Ceuppens, O.P., *Theologia Biblica, De Mariologica Biblica* (vol. IV), Rome, 1951, pp. 199-202.

[19] Cf. J. Bittremieux, *De Mediatione Universali B.M. Virginis quoad Gratias,* Bruges, 1926, pp. 134-226.

activity as Mediatrix that her vivifying and sanctifying maternal influence embraces all men, and reaches each soul in particular in the work of sanctification.

There is another group of theologians, mostly of Spanish origin, whose cardinal principle is that the divine maternity is the adequate and perfect "raison d'être" of the Holy Virgin, and that her career is a sufficient theological reason to include necessarily the spiritual maternity. Mary's spiritual maternity is but "the expansion, the development and the fulness of her divine maternity. It is the spiritual maternity which, really and logically, virtually contains Our Lady's soteriological career." [20] The complete maternity, divine and human, is but the consequence of the great design which God had in mind, when He decreed to unite us to Christ as the members of the Mystical Body. Given the relations of the Blessed Virgin with the Head, her mission with regard to the members is determined by the same. Mother of the Head of the Mystical Body, she also assured us spiritual life, because she cannot give life to Christ, Our Redeemer, the principle of salvation of all the redeemed, without at the same time becoming the mother of those redeemed ones. This is the twofold maternity which virtually contains the spiritual. The latter is dependent upon the former, because our spiritual birth depends upon the physical birth of Jesus. In other words, our salvation depends upon the Incarnation. In this viewpoint, to separate unduly the spiritual maternity from its theological foundation is to distort and to introduce an irreconcilable and irreducible dualism. [21]

Mary is the Mother of God, and precisely as such, she is the mother of men. M. Llamera, who is the most brilliant proponent of this theory, succinctly describes it as follows:

> Christ is the reason for Mary and one must look to Him in order to see her. To the Hypostatic Union there corresponds the divine mater-

[20] M. Llamera, O.P., "María, Madre Corredentora, o la maternidad Divino-espiritual de María y la Corredención", in *Estudios Marianos*, 7 (1948), p. 145: "En esta maternidad espiritual, que es la expansión plenitud de la divina, como nosotros somos la expansión y la plenitud de Cristo, se compendía real e idealmente la misión soteriológica de María."

[21] Cf. M. Llamera, O.P., "La Maternidad Espiritual de María", in *Estudios Marianos*, 3 (1944), pp. 68-72: "Desligando de la Maternidad divina la Maternidad espiritual, y no resumendo en ésta toda la misión soteriológica de María, se establece un dualismo irreductible entre su condición de Madre de Dios y su condición de asociada al Redentor, que se proyecta inevitablemente sobre la Teología Mariológica, imposibilitando su estructuración unitaria."

> nity: to the Headship, the spiritual maternity. Just as the Headship proceeds from the Hypostatic Union, the spiritual maternity proceeds from the divine maternity. As the Headship includes everything in Christ, the maternity includes everything in Mary; to the various acts of Jesus' career, informed by His Headship, there correspond those of Mary, informed by her maternity.[22]

For Father Llamera:

> Mary is the mother of men in as much as, under the action of the Holy Spirit, she regenerates us in Christ to the life of the sons of God.[23]

Mary's maternity therefore, must have

> as regenerative cause, the divine maternity; as formal constitutive, the fullness of grace or the maternal grace which is derived from the divine maternity; as essential act, a vital regenerative influx; as term, our rebirth and incorporation in the divine life of Christ.[24]

According to Father Llamera, it is

> the regeneration which is the essential act of the maternity of Mary. It is for this reason that it is defined essentially by means of it, and by its term which is birth in Christ.[25]

It is for this reason that Father Llamera maintains that Mary's spiritual maternity is a true and properly speaking maternity and "to deny that Mary regenerates us is to deny that she is properly our mother".[26] It is a true and analogical motherhood with an analogy of proper proportionality. Life is communicated, for as Father Llamera continues:

> Mary's grace which is the divine life of Mary, is most properly her own life. And the fullness of this divine life redounds upon all of us, her children; for in Mary, the social or maternal grace is [her] personal or habitual grace, as happened with the grace of headship of Christ.[27]

[22] M. Llamera, O.P., in *art. cit.*, p. 72: "La razón de María es Cristo y a El hay que mirar para verla a Ella. A la unión hipostática responde la Maternidad espiritual. Como la Capitalidad procede de la unión hipostática, la Maternidad espiritual procede de la Maternidad divina. Como la Capitalidad lo incluye todo en Cristo, la Maternidad lo incluye todo en María; a los diversos Oficios de Jesús, informados por su Capitalidad, responden los de María, informados por su Maternidad." This is the key to Father Llamera's thoughts concerning the Holy Virgin and which he repeats incessantly.

[23] *Ibid.*, p. 77: "María es Madre espiritual de los hombres en cuanto, bajo la acción del Espíritu Santo, los reengendra en Cristo a la vida de hijos de Dios."

[24] *Ibid.*, p. 77: "Esta Maternidad de María tiene por causa originativa la Maternidad divina: por constitutivo formal, la plenitud de gracia or gracia maternal que de aquella deriva; como acto esencial el influjo vital regenerativo; como término, nuestro renacimiento e incorporación a la vida divina en Cristo."

[25] M. Llamera, *art. cit.*, p. 77: "La regeneración es por tanto el acto esencial de la Maternidad de María. Por eso se define esencialmente por ella, y por su término que es el nacimiento en Cristo."

[26] In *art. cit.*, p. 75: "negar que María nos reengendra es negar que es propiamente nuestra Madre."

[27] In *art. cit.*, p. 76: "La gracia, pues, de María es vida divina de María, es vida propisimamente suya ... Y de la plenitud de esa vida divina suya redunda, en todos nosotros, sus hijos; pues in María, la gracia social o maternal es la misma gracia personal o habitual, como acaece con la gracia capital de Cristo."

The causality which is demanded for this "regenerative action" is a physical instrumental causality, though many outstanding theologians think that a moral causality is sufficient to explain the maternity of generation. Mary is not our adoptive mother, unless this denomination includes "the maternity of generation; for of itself it is inexpressive and inadequate". [28] All other analogous maternities can be attributed to Mary "in as much as they express truly maternal functions which do not exclude her real and essential motherhood, for so truly and completely is she a mother that she eminently includes all maternal perfection". [29]

Father Llamera then demonstrates with solid arguments that the divine maternity is not only the cause of the spiritual maternity, [30] but also conditions its nature, so that it is but an extension of the former, just as the Headship of Christ is the necessary sequel of the Hypostatic Union. Mary is explained by Christ: there is an analogy between Mary and her Divine Son. And "the nature of this relation and this dependence determines the measure and the difference between them, i.e. the measure of the analogy". [31] Fundamentally it amounts to this:

> Jesus is the God-Man, the Head of all men. Mary is the mother of Jesus. Here is the nature of the relation and the dependence of Mary with respect to Jesus: the maternity, conditioned by the divinity and the Headship of Christ. [32]

In other words, the divine maternity and the spiritual maternity are for Mary what the Hypostatic Union and the Grace of Headship are for Christ. Christ is primarily and principally the Head [33] of the human race, and it is this Headship which resumes and epitomizes His whole salvific career and the redemptive modalities which this career entails. Christ is the Saviour, because He is the Head of all men. The

[28] In *art. cit.*, p. 77: "Esa denominación solo puede, pues ser viable si se incluye en ella la maternidad de regeneración; mas de suyo es inexpresiva e inadecuada."

[29] *Ibid.*: "[Las otras pueden atribuírsele] en cuanto expresen funciones verdaderamente maternales que no excluyan su real y esencial maternidad, pues tan verdadera y plenamente es Madre, que incluye eminentemente toda perfección maternal."

[30] In *art. cit.*, pp. 100-123.

[31] In *art. cit.*, p. 124: "La naturaleza de esa relación y de esa dependencia determina la medida de la semejanza y de la diferencia entre ellos, es decir, la medida de su analogía. Jesús es Dios hombre, Cabeza de los hombres. María es la madre de Jesús. He aquí la naturaleza de la relación y de la dependencia de María respecto de Jesús: la maternidad condicionada por la divinidad y la capitalidad de Cristo."

[32] In *art. cit.*, p. 124.

[33] Cf. J. M. Bover, S.J., *María, Mediadora Universal o Soteriología Mariana*, Madrid, 1946, p. 402, note 1.

effect of this Headship is the formation of the Mystical Body, which appears to be the object of the whole divine plan, since the Incarnation is ordained to the Redemption, and the Redemption to man's incorporation in Christ. This incorporation or Christian grace had to be merited, but it was in virtue of this same Headship of Christ. Mary is our mother, because Christ is the Head of all men. Her motherhood of Christ the Head makes her the mother of the Mystical Body, and consequently, in relation to men, it is her primary role. It is essentially ordered to this Headship, and for this reason Mary's fullness of grace, which is the formal constitutive of this spiritual maternity, is the greatest and connatural effect of this Headship. Since it is ordained to the same end as the Headship of Christ, namely the formation of the Mystical Body or the regeneration of men, it constitutes with it one universal principle of supernatural vivification, though the one is essentially subordinated to the other. This then would appear to be the fundamental truth upon which this theory hangs or falls: The Headship of Christ (the "gratia capitalis") is the vital universal principle of the formation of the Mystical Body or mankind's actual incorporation in Christ. Analogously, in Mary her spiritual maternity, her maternal grace, is the vital incorporation of mankind in Christ.

Since the spiritual maternity is but the expansion of the divine maternity, it contains really and ideally Mary's salvific career; her maternal cooperation with her Son in the salvation of mankind. If the fundamental truth that "the spiritual maternity is for Mary what the Headship is for Christ" be admitted, then there must be a causal priority of the spiritual maternity relative to the Marian soteriological career.[34] Mary then would be the Coredemptrix, because she is the mother of men, and her cooperation would be a maternal cooperation, since the coredemption would be a maternal function. Mary is the coredemptive mother first of all because of her close and intimate maternal union with her Son, which is specified by the character,

[34] Cf. M. Llamera, O.P., "María Madre Corredentora", in *Estudios Marianos*, 7 (1948), pp. 145-196. P. 146: "Pero la dificultad máxima se halla al establecer la relación de prioridad y dependencia entre la maternidad y la corredención... Se trata, pues de cotejar o relacionar la maternidad de María con su cooperación, a la redención de los hombres, a fin de demostrar que la corredención es una función maternal, es decir, una actuación que le corresponde y ejerce María por su condición de madre. Es corredentora por ser madre. Es madre corredentora."

career and divinizing vitality of her Son.[35] Mary is likewise the coredemptive mother, because through her divine maternity, she made Christ the Head and the Vivifier of the fallen children of Adam, and thus the Redeemer, whose indispensable act was the immolation of His life as Head of the human race.[36] That Mary is the Coredemptive mother is corroborated by the exigency of her spiritual maternity, and so the primary function of the maternal grace is the Coredemption.[37] As the Coredemptive mother she merited and made atonement for us.[38] Her merit is of "de condigno ex condignitate" which inevitably follows from her divine-spiritual maternity.[39] Mary's coredemption attained its formal consummation in her Compassion through which she suffered, co-merited, co-satisfied and co-sacrified. In short, she co-redeemed. It is her Compassion which made her the Coredemptrix, and it is principally the effect of her divine maternity, but at the same time of her spiritual maternity as well.[40]

Since Mary is the Coredemptrix and because she is our mother, her cooperation is a maternal cooperation. This cooperation although subordinate and dependent, is nevertheless efficacious and necessary for the Redemption accomplished by Christ. Since it is wholly and entirely subordinated and dependent upon the salvific activity of Christ, the sufficiency of Christ's redemption is perfectly safeguarded. Although the maternal cooperation extends to all the modes of the redemption, there is but one Mediator, the man Christ Jesus, who willed to have His mother associated with Him in the work of Redemption. Absolutely speaking, there could have been a Redemption without Mary, just as there could have been an Incarnation without Mary. But God freely and lovingly desired her redemptive cooperation, and thus there is a necessary connection between her maternity and the coredemption.[41]

[35] Cf. M. Llamera, O.P., in *art. cit.*, pp. 159-161: "María, es, pues, corredentora, por su unión maternal con su Hijo redentor. En fuerza de esta unión, es corredentora por exigencia íntima vital, pues participa plenamente a su modo materno, de la vitalidad divinizadora de su Hijo y de todas sus virtualidades."

[36] In *art. cit.*, pp. 161-163.

[37] In *art. cit.*, pp. 163-164.

[38] In *art. cit.*, pp. 164-170.

[39] M. Llamera, O.P., "El Mérito Maternal Corredentivo de María", in *Estudios Marianos*, 11 (1951), pp. 101-125.

[40] Cf. M. Llamera, O.P., "María, Madre Corredentora", in *Estudios Marianos*, 7 (1948), pp. 171-175.

[41] M. Llamera, O.P., *art. cit.*, pp. 176-179.

In order that a clearer understanding may be had of the concepts of spiritual maternity and coredemption, it is necessary to consider their inter-relationship. The relation is extremely difficult and complex, but since the objective concepts must contain the essential constitutive notes consisting of function and object, the conclusion is that the spiritual maternity is logically prior to the coredemption as its efficient cause. Its essential function, the regeneration, is also prior as the goal or end of the spiritual maternity, whereas the coredemption is considered as a prior disposition to the perfect function of this maternity.[42] The fundamental reason for this is that the specific end and function of the spiritual maternity is the reason for the end and function of the Coredemption. For just as the redemption is the necessary role of Christ in relation to man's regeneration, so likewise the coredemption is the necessary role of Mary relative to this same end. It is therefore the cause of the coredemption and precedes it, although there is an interdependence between the two. Since coredemption is the functional aspect of the spiritual maternity, it presupposes human filiation to a certain extent. But this merely proves that our divine regeneration is subject to a longer evolutionary process than our natural generation. It is as it were the divine gestation of the humanity which Mary conceived at the moment of the Incarnation.[43] However it would seem that the Headship of Christ and Mary's maternity are consequent to redemption and coredemption, since what is first in the order of intention is last in the order of execution. However this would not hold in our case, for the preparation for the complete maternity on the part of the subject proceeds from the same regenerative form, namely from maternity and Headship, or from the grace of Headship ("gratia capitalis") and the maternal grace. Thus Mary is the coredemptrix because of the spiritual maternity, just as Christ is the Redeemer because He is the Head of the human race.[44]

Although these two theories of the spiritual maternity are quite similar, they do differ in their foundation. Both admit that absolutely speaking the divine maternity does not necessarily contain the spiritual

[42] M. Llamera, O.P., *art. cit.*, pp. 181-183.
[43] M. Llamera, O.P., *art. cit.*, pp. 184-186.
[44] In *art. cit.*, pp. 189-191.

maternity (i.e. that there is an absolute logical necessity between these two concepts). However in the actual, concrete and historical order, Mary is a constitutive and determining part of that order, for her maternity is a divine-soteriological maternity.[45] It is exactly at this juncture that the fundamental discrepancy between the two theories appears.

B. Appraisals of Various Opinions.

The first group of the above-mentioned theologians admit that Mary is the mother of men at the very moment of the Incarnation, but look on this motherhood as merely inchoative, remote and fundamental. They however, put the stress on Mary's mediation and spiritual maternity.[46] For these authors Mary's spiritual maternity is rooted ontologically in the divine maternity by reason of extrinsic finality and not because of intrinsic formal reasons. Formally speaking, the spiritual maternity is the result or a modality of Mary's Compassion, and therefore the Mediation or Coredemption is logically prior to the spiritual maternity, which is real both directly and indirectly. It is real indirectly, in as much as it is founded on the divine maternity, for Mary is our mother because in giving us Jesus she has given us the

[45] Cf. A. Luis, C.SS.R., "Primer Principio Mariológico, Opiniones y Synthesis", in *Estudios Marianos*, 3 (1944), especially pp. 195-200; 208-219; Basilio de San Pablo, C.P., "La Maternidad Divina es intrínsecamente Soteriológica", in *Estudios Marianos*, 8 (1949), pp. 257-297; G. Rozo, C.M.F., "Nueva Tentativa para Explicar el Caracter Intrínsecamente Soteriológica de la Maternidad Divina", in *Estudios Marianos*, 8 (1949), pp. 385-391.

[46] Cf. J. Bittremieux, *De Mediatione Universali B.M. Virginis quoad Gratias*, Bruges, 1926; L. Leloir, *La Médiation mariale dans la Théologie contemporaine*, Bruges, 1933, p. 105: "Sa maternité spirituelle se confond en somme avec sa médiation." — M. M. Desmarais, O.P., *S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation mariale*, Ottawa, 1935, pp. 128-234. On page 132 he has the following significant words: "Ne serait-ce pas que dans sa pensée, il y a identité entre la médiation mariale et la maternité spirituelle? Nous le croyons." — H. B. Markelbach, O.P., *Mariologia*, Paris, 1939, pp. 297 ff., distinguishes the three phases of the spiritual maternity. — P. R. Bernard, O.P., in *Le Mystère de Marie*, Paris, 1933, p. 15, writes: "Et comme ces grands actes se partagent naturellement en deux phases différentes, comprenant d'une part tout ce que Marie a fait et souffert pour nous en son temps et de l'autre tout ce qu'elle fait pour nous dans l'éternité, nous verrons ainsi le mystère de la maternité de grâce se dérouler d'abord dans ses phases terrestres et se dilater enfin dans son épanouissement céleste." This theory of the diverse aspects or phases of the spiritual maternity is corroborated by the Papal teaching. Cf. Pius X, "Ad Diem Illum", in *Acta Sanctæ Sedis*, 36 (1904), p. 452: "An non Christi mater Maria? Nostra igitur et mater est..." For the other two phases, cf. p. 453: "Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum ac voluntatis, promeruit illa ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret, atque ideo universorum munerum dispensatrix quæ nobis Jesus nece et sanguine comparavit" (Pius XII, "Mystici Corporis Christi", in *Acta Apostolicæ Sedis*, 35 [1943], pp. 247-248). For the Leonine doctrine, cf. J. Bittremieux, *Doctrina Mariana Leonis XIII*, Bruges, 1928, pp. 125-131.

life of the soul, the Author of all grace. It is real directly, in as much as it flows from her moral cooperation in our Redemption, whose end is the spiritual life of mankind. In virtue of this, Mary's spiritual maternity is logically placed between the Coredemption and the Mediation of all graces. It draws its principal "raison d'être" from the Coredemption and carries us to the Mediation. The spiritual maternity would then flow from Mary's double role as Coredemptrix and Mediatrix of all redemptive graces. In this manner all three phases of the spiritual maternity would be fulfilled. First of all, in conceiving the Head, she in some manner conceived the members; next in line comes the dolorous compassion which merited for us grace which is the life of the soul; and lastly comes the glorious phase, the mediation of all graces. The mediation would signify the union between God and man, whereas the spiritual maternity would signify a special function of that mediation, namely the bestowal of spiritual life.

What must be said of this theory? The authority of the theologians who uphold it demand that it be treated with respect. However, the remote connection established by these authors between the spiritual and divine maternity would seem to render meaningless or at least to considerably water down the truth that Mary's spiritual motherhood is intimately connected with her divine motherhood. Actually in the divine plan, Mary appears primarily as the "Theotokos", the Mother of God. But the Mother of God in the concrete reality of the Annunciation, became the mother of the Saviour. Her unique career then is to be the perfect Mother — the Mother of God and the Mother of Men, the Mother of the Saviour and of the Redeemed. However the exact nature of this spiritual motherhood of mankind is not very evident, in their notion of Mary as Coredemptrix or in that of her coredemptive cooperation. It is difficult to conceive how such a notion of coredemptive cooperation would cause the relation of maternity. Therefore, it seems to us that this theory does not present clearly enough the ineluctable fact that the divine and the spiritual maternity converge in a unique maternity, that of the Whole Christ, namely the personal Christ and the Mystical Christ, the Head and the Members.

The second theory is much more appealing and attractive, because of its logical coherency and also because of the various aspects through which the mystery of Mary is welded into one harmonious whole. It demonstrates how the divine and spiritual maternities although distinct, do converge into a single, integral maternity. Moreover, it points out that the spiritual maternity is but the expansion of the divine maternity.

On examining the essential constituents and mutual relations of the spiritual maternity and the coredemption, it becomes clear that the spiritual maternity is a true and proper maternity, which opinion is hardly acceptable. It seems to us that the cardinal tenet of this theory, namely that the divine maternity and the spiritual maternity (or her maternal grace) is for Mary what the Hypostatic Union and the Headship ("gratia capitalis") is for Christ, is quite acceptable and important in the whole of Mariological development.

A mere cursory glance at the various systems or theories which have been devised to explain Mary's spiritual maternity confirms the fact that there is no unanimity between theologians concerning its nature. The specific nature of Mary's human maternity however, can be determined in two ways: by a consideration of the adoptive paternity of God to which it is at once similar and dissimilar,[47] and by a thorough examination of the concept of maternity, from which according to terminology, it is derived.

Theology tells us what would have been mankind's condition had man been constituted in a merely natural state.[48] According to St. Thomas, this state never actually existed, for man was raised to the supernatural order at the very moment of creation or immediately after, as some other theologians held.[49] God in His infinite Goodness

[47] Cf. N. García Garcés, O.M.F., *Mater Corredemptrix,* Rome, 1940, p. 10: "Et hæc quidem prælibasse sufficiat, ut intelligamus quoties maternitatem vel paternitatem de B. Virgine vel de aliquibus sanctis prædicemus, (sive solum metaphorice tribuamus tam honorificum nomen, sive ratione veræ causalitatis in regeneratione nostra), innuere causalitatem *omnino diversam ac causalitatem Dei* cujus solam naturam participamus, cujus sola efficientia principali renascimur." (Italics my own.)

[48] For a discussion of the various states of nature, cf. Y. E. Masson, "Nature (Etats de)", in *DTC*, t. 9, 36-44.

[49] Cf. St. Thomas, 1ª, q. 95, a. 1: "Sed quod etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit." For the contrary opinion, cf. St. Bonaventure, *Opera Omnia, Commentarius in Librum I* &

was not satisfied with bestowing on man mere natural gifts, but willed to elevate him to a higher state by granting him other prerogatives of a preternatural and supernatural character.

By nature man is the servant of God. Yet, in His infinite goodness, God willed to incorporate mankind into His family. He made man His heir apparent when He reserved for him a place in the kingdom of heaven. In order that this adoption might not remain a mere formality, He gave him a share in His divine life. This communication of God's life to man, although a created quality, is none the less real. It is the communication of a divine thing, yet it is shared in a finite way. Sanctifying grace does not do away with man's nature, nor does it make him God, but rather modifies his nature and powers, even if only accidentally. Man becomes similar to God, God-like, "divinæ consortes naturæ",[50] capable of possessing God directly through the Beatific Vision and of contemplating Him face to face even as He beholds Himself. It is evident that this privilege of knowing and loving God as the Father, Son and Holy Spirit know and love one another surpasses all the exigencies of even the most perfect creature, since it makes us share in God's very nature.

But despite all these privileges, man remained free, and in order to merit heaven, was put to a test. Man fell and committed a formal act of disobedience, an act motivated by pride.[51] Punishment followed quickly for our first parents and their posterity. Beside the personal punishment which God visited upon them, He stripped them of the gifts of integrity and of sanctifying grace.[52] As the head of the human race, Adam lost these gifts not only for himself but for all his posterity. The life of grace, forfeited by our first parents, was to be restored by the New Adam, Christ Jesus, who in time would become the Head of mankind, and by instituting the Sacrament of regeneration, would transmit to each of the baptized the grace forfeited in Paradise.

II Sententiarum, Rome, 1585, diss. 29, art. 2, q. 2: "Sed quoniam Sanctorum auctoritas videntur sonare contrarium, ideo est alia opinio communior, et probabilior quod homo prius tempore habuit naturalis quam haberet gratuita."

50 2 Peter 1, 4.

51 Cf. St. Thomas, 2ª, 2ᵉ, q. 163, a. 1: "Unde manifestum est quod primum peccatum primi hominis fuit superbia."

52 Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore*, Rome, 1943, pp. 445-451.

God, who from all eternity had foreseen man's fall from his high estate, willed likewise from all eternity to provide a Redeemer for men in the Person of His Son. As the Head of mankind Christ could in full measure expiate the sin of our first parents and restore to us man's adoptive filiation together with sanctifying grace. This is the masterpiece of divine love, the harmonizing of the rights of justice with those of love. [53]

It is the Triune God who confers upon mankind the life of grace which is the constitutive principle of the divine adoption. [54] This divine adoption is not a reality distinct from sanctifying grace, but rather a dignity immediately and connaturally flowing from it. [55] This grace is the life of God or the life of Jesus within our souls deiforming, transforming and assimilating us to God. But it is not identical with the life or God or that of Our Lord, but is similar to theirs, a finite and yet a most real participation. The primary efficient and exemplary cause of this regenerative grace is none other than the Blessed Trinity, or by appropriation, the Holy Spirit. Since it is an operation "ad extra", it is common to the Three Divine Persons, yet because it is a work of love, it is attributed in a special manner to the Spirit of Love. [56]

God gives Himself to man through sanctifying grace in order that man may enjoy Him and His friendship. This presence of God in the soul through grace is different from His presence in the order of nature, whereby He is in us as Creator and Sovereign Master. In the order of grace, God is present to us and gives Himself to us as our

[53] Cf. E. Mersch, S.J., *The Theology of the Mystical Body*, St. Louis, 1952, pp. 134-136.

[54] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 32, a. 3, ad 2: "Dicendum quod homines qui spirituales formantur a Spiritu Sancto, non possent dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis: et ideo dicuntur filii Dei secudum filiationem imperfectam, quæ est secundum similitudinem gratiæ et quæ est a tota Trinitate."

[55] Cf. Salmanticenses, *De Incarnatione*, Paris, 1879, disp. 33, dub. 1, n. 30, t. XVI, p. 433: "Addendo nihilominus ad gratiam habitualem non pertinere constituere filium adoptivum filiatione formali, quæ est relatio filiationis; sed filiatione fundamentali, quæ est ratio fundandi prædictam relationem. Porro gratia habitualis in tantum fundat relationem filiationis, in quantum affert supposito primam participationem naturæ divinæ et jus ad hæreditatem æternam, sive quatenus quæ imitatur naturalem."

[56] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 23, a. 2: "Tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ"; Leo XIII, "Divinum Illud Munus", *Acta Sanctæ Sedis*, 29 (1897), p. 653: "Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine inhabitatio dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepans qua cælites Deus beando complectitur, tametsi verissime efficitur præsenti totius Trinitatis numine, ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus, attamen de Spiritu Sancto tamquam peculiaris prædicatur."

Father. We are His adopted children and it is this privilege which is the root and foundation of our supernatural regeneration. This fact is repeated again and again in the Sacred Scriptures. God adopts us as His children in a way much more thorough and complete than men are adopted in law.[57] By legal adoption men are able to transmit to others their name and possessions, but they cannot bequeath their blood and life to others. The adopted child is looked on as their own and receives from them the heritage to which their natural offspring would have a right. Society recognizes this fiction and sanctions its effects. But the grace of divine adoption is by no means a fiction. It is a reality for "to as many as received him he gave the power of becoming sons of God".[58] This sonship is not such only in name, but in very truth "that we should be called children of God; and such we are".[59] Through it we come into possession of the divine nature, "partakers of the divine nature".[60] Although this newness of life does not make us God, but only Godlike, it is not a fiction but a reality, a life which although not equal to God's intimate life is nevertheless similar to it, and which according to Scripture presupposes a new birth, a regeneration.[61] Consequently our divine adoption is not merely nominal or metaphorical, but true and real, although distinct and different from the Sonship of the Word made flesh. It is immeasurably superior to the purely human adoption to be found among humans, for through it man becomes the heir of heaven and co-heir of Him who is the firstborn among His brethren.

Between God and the creature elevated to the supernatural state, there exist the relations of a Father and son. It is an incontestable fact that the adoption transforming man from a state of bondage to that of a son of God, is the work of the entire Trinity. St. Thomas clearly states that the difference between the natural Son of God and the adopted son is that the former is *not made*, but begotten, while the

[57] Cf. B. Forget, O.P., *De l'Inhabitation du Saint-Esprit dans les Ames Justes*, Paris, 1900, pp. 300-317.

[58] John 1, 12.

[59] 1 John 3, 1.

[60] 2 Peter 1, 4.

[61] Cf. J. Bellamy, "Adoption Surnaturelle de l'Homme par Dieu", in *DTC*, vol. 1, 425-437; C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1951, pp. 254-290.

adopted son is made.[62] If therefore, Holy Scripture speaks of generation and a rebirth for the adopted sons, it must be a purely spiritual and moral generation, one which is according to grace. Nevertheless St. Thomas justly remarks that the work of adoption is not proper to any one of the Divine Persons to the exclusion of the others.[63] Just as the nature which man shares as an adoptive son of God is common to the Three Persons, so too does God's action in adopting man originate from the entire Trinity. The divine supernatural resemblance is a likeness to all Three Persons although appropriated to the Father. It is God Himself and the Church who teach us to give the name of Father in a special manner to the First Person of the Holy Trinity, for through the act of adoption there is bestowed on man a likeness to the Father's generation of His Eternal Son.[64] St. Paul and the other Apostles employ the formula in this determined meaning: the Father of Christ, our Father. And it is the Church which addresses the First Person of the Blessed Trinity through His Son Jesus Christ, as Our Father. St. Thomas tells us why the act of adoption is attributed to the Father:

> The act of adoption belongs to the entire Trinity, for as the essence is one, so is the operation. Nevertheless it can be especially appropriated to the Father, for it is proper to the Father alone in the divinity to generate.[65]

Since man is the adoptive son of the Father by a very legitimate appropriation, it is really the Only Son Who is the Exemplar and Prototype to which he is assimilated as the adoptive son of the Father.[66] Man is made to the image and likeness of the Trinity both

[62] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 23, a. 2: "Dicendum quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus... Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem generationem, quæ est gratuita, non naturalis."

[63] Cf. C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1951, p. 265: "Mais du point de vue de sa réalité entitative, la grâce, qui nous rend participants de la nature divine, est l'œuvre commune des trois personnes divines, et c'est seulement par appropriation qu'elle nous rend fils du Père, frères du Fils, et temples de l'Esprit."

[64] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 23, a. 2, ad 3: "Dicendum quod... filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ; sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt." But he explains elsewhere (1ª, q. 93, a. 5, ad 4): "Cum ergo dicitur 'ad imaginem Dei fecit illum', non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis."

[65] 3ª, q. 23, a. 2: "Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ."

[66] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 3, a. 5, ad 2; q. 23, a. 2, ad 3.

in the natural and supernatural order.[67] The only Son of God is the exemplar and prototype of filial adoption. Man's filial adoption by God is similar to the unique divine filiation in the Godhead, yet although similar to it and sharing in it, there are marked differences. The Father in the Godhead naturally communicates to His Son His own substance in a perfect identity of nature and perfection, whereas the adoptive filiation is but an accidental resemblance by participation. The only-Begotten Son is consubstantial to the Father, equal and co-eternal. So much is He of the essence of the Father that they differ only as Persons. The condition of the adoptive sons is different, as is the act by which they are made the children of God. If the adoptive action were to be eliminated, God would remain none the less God and Father, nor would man be less a creature or a man. The Son is naturally generated by the Father through an intellectual generation, whereas the adoptive child proceeds from God by the free choice of His love. It is really the natural, eternal and intrinsic generation and filiation which is the foundation and principle of the created filiation of grace. The Father therefore is our Father, and man is made to the image and likeness of the Son, whom man may call his brother.[68]

When grace is infused into the soul, there is communicated a new nature which makes man a partaker of the divine nature. It elevates the soul and penetrates its most innermost being and goes forth through the virtues to all its faculties. This mode of being, this quality inherent in the soul's substance transforms it and raises it above all natural beings, even the most perfect. Though not making us God's equals, it does transform us into Godlike beings; it does not give us the very life of the Godhead Itself which is incommunicable to creatures, but imparts to us a life similar to that of God. It is not something merely affective and of the moral order, but something of the physical and ontological order. By grace man is internally

[67] Gen. 1, 27.

[68] Cf. C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1951, p. 266: "Nous sommes les frères du Fils. La Filiation adoptive par laquelle la Trinité nous communique une participation de la nature divine, est une certaine similitude de la filiation naturelle, par laquelle le Père communique au Fils toute la nature divine. A cause de cette ressemblance des enfants adoptifs au Fils unique, celui-ci ne rougit point de les appeler frères, lorsqu'il dit : « J'annoncerai ton nom à mes frères » (Heb. 11, 2)."

transformed, and it is this form, image and likeness which permits him to be called the adoptive son of God.

As is evident, paternity is predicated of God in different ways and not always in virtue of the same title. It is predicated of the Eternal Son, of the rational creature elevated to the supernatural order, of creation, or irrational animals and inanimate objects.[69] What kind of paternity is predicated of adoptive filiation? Is it a purely metaphorical paternity, or does it connote something which would rank it immeasurably and incomparably superior to metaphorical and even human adoption?

The concept of paternity, according to St. Thomas, always implies a certain communication of one's own substance, being or perfection, whether this perfection be substantial or accidental. It is for this reason that improperly or in the wide meaning of the term, there is such a multiplicity of human paternities. But these are nonetheless true paternities.

A true and proper paternity must be by way of generation,[70] which is the fundamental characteristic of a proper paternity. So true is this that if what proceeds does not issue from an assimilative action, it cannot be called a proper generation. A father in the proper and full meaning of the term is one who generates, who communicates his own nature and produces someone similar to himself in nature. The Father in the Godhead is the Father, because He begets the Son by a true assimilative procession, and when this is lacking there can be no question of the proper notion of filiation, although the person who

[69] Cf. St. Thomas, 1ª, q. 33, a. 3: "Manifestum est autem ex præmissis, quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum... Alicuius vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis... Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum... Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem possident... Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus Personæ ad Personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam."

[70] R. Garrigou-Lagrange, O.P., "De Paternitate Sancti Joseph", in *Angelicum*, 22 (1945), p. 111: "Paternitas propria dicta est per generationem."

proceeds may be similar in nature.[71] In other words, if what proceeds is similar in nature, but not in the likeness of nature by means of an assimilative action, then there can be no proper filiation. The concept of paternity is found in the Godhead in its perfect state and it is from this as its perfect prototype that all paternity in heaven and on earth is named.[72]

A true and proper paternity is predicated also of the created paternity which is found in living beings of the same species through a physical generation. A human father communicates to his son his own substance, his own nature through a physical generative act which is assimilative by nature. He is properly a father in virtue of the act of generation, even though he may not be one in the full and complete sense if he fails to fulfil the duties incumbent on a father.[73]

The conclusion is inescapable. Paternity is predicated analogically, and "the more the term of the generation is assimilated to the form of the generator, the truer and more perfect is the generation".[74] This is the gauge and measure of man's divine filiation. From this it follows that the Logos who is consubstantial to the Father, possessing the identical numerical nature, in virtue of an intellectual generation, is the true and natural Son of God. He is not only similar in nature ("simile in natura"), but also in the likeness of nature ("in similitudinem naturæ"). He is not *made* the Son of God, but really and properly *is* the Son of God.[75] Man who is the adoptive son of God through a created and analogical participation of the very life of God, is not properly speaking begotten or born of God. Man is not said to be reborn or regenerated in the strict sense of the term for he lacks the characteristic note of a true and proper generation, namely the communication of the divine *substance* which becomes part of the new being. But man's sharing in the divine life has certain similarities to the generative act and to the properties of natural generation, and it is from these that the metaphor is deduced. In a natural generation, life

71 Cf. St. Thomas, 1ª, q. 26, a. 4 and ad 2; *Contra Gentiles*, Lib. 4, cc. 11 & 19.
72 Eph. 3, 15.
73 Cf. R. Garrigou-Lagrange, O.P., *ibid.*
74 1ª, q. 33, a. 2, ad 4: "Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto hæc fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio."
75 Cf. St. Thomas, 3ª, q. 23, a. 2: "quod filius Dei naturalis est genitus, non factus."

is primarily and "per se" produced. This is true also of the spiritual generation, for life is produced by the infusion of a divine gift enabling us to posit acts which of themselves tend towards our supernatural heritage. In a natural generation, life is given without the concurrence of the one who is born, and this also holds of the regenerative grace of Baptism, and of it alone. Through natural generation, the members come to the body; in the spiritual generation, man becomes a member of Christ and the Church. In a natural generation nothing remains of the previous form, for as the philosophers say, there is a reduction to prime matter; in a spiritual generation, or in Baptism, all guilt, original and actual, is expelled. [76]

The inevitable conclusion is that the generative act as such in a spiritual generation is not *properly* speaking a generative act, and that God is not our *natural* Father. It is in virtue of the likeness and sharing in the divine nature, namely grace, that man may be called, and is in fact the adopted son of God. We might say that divine adoption stands between proper generation and mere human adoption. [77] It must never be forgotten that when God effects regenerative grace in the soul, there arises a relation of paternity on the one hand, and that of filiation on the other. However in this case, one must carefully consider the foundation of the relation in order to discern its worth and efficacy.

II. — OPINIONS OF THEOLOGIANS CONCERNING SPECIES OF MOTHERHOOD.

A. Opinions.

In discussing maternity, it becomes evident that there are many meanings or species of the term, for the term "mother", as the term "father" is an analogical term. Certain classical Mariologists have given thought to this question and have proposed diverse maternities and have applied them to Mary's spiritual maternity.

[76] Cf. E. Doronzo, O.M.I., *De Baptismo et Confirmatione*, Milwaukee, 1947, p. 85.

[77] Cf. J. Bellamy, "Adoption Surnaturelle de l'Homme par Dieu", in *DTC*, t. 1, 433: "On peut conclure de ce parallèle que l'adoption divine tient une sorte de milieu entre la génération proprement dite et l'adoption pure et simple. Ce n'est pas et ce ne peut être une génération au sens strict du mot, puisqu'il lui manquera toujours un élément capital qui n'appartient qu'à la génération du Verbe, à savoir la communication de la substance divine, devenue partie constitutive de l'être engendré."

St. Albert distinguishes three modes of maternity according to which Mary is the mother of men: 1) *generative:* because she generated a (one) man in whom all were regenerated; 2) *adoptive* (cura): because through One she begot whatever was necessary for this or the future life; 3) because of her sublime predestination as the principle of all rehabilitation she can be called the mother of men. [78]

St. Antoninus who accepts this division, enumerates four modes of Mary's spiritual maternity: 1) *generative:* because she begot men through her compassion; 2) *antiquity:* because she was predestined to be the firstborn of all creatures and the mother of all men; 3) *honorific:* because of her sublime predestination; 4) *affective:* because she is principally concerned about the salvation of men. [79]

The seventeenth century scholar, Father De Rhodes, holds that the name of mother in its widest sense, is a name of reverence and affection, and proposes the following division: Mary, the most Holy Mother of God, is truly and *properly* the mother of all the elect in virtue of the title of generation, adoption, donation and career. According to him, a queen may be the mother of a child in three ways: 1) *generative:* if she begets and gives him life; 2) *adoptive:* if she adopts him as her son, thus accepting a stranger as the heir; 3) *donative:* if she accepts him from the true father, who hands over to her all the rights of a mother towards his son. He adds a fourth member, namely maternity of *federation,* if she receives as a son one who is joined by a permanent and special bond (marriage) to her natural child with whom he is as it were one. In this way the enumeration is complete. [80]

C. De Vega distinguishes a triple filiation and consequently a triple maternity: 1) *natural:* in virtue of which one is begotten by a carnal generation; 2) *legal:* which is accomplished through adoption according to prescribed laws; and 3) *spiritual:* which is brought about either by the spiritual regeneration of Baptism or through the Sacrament of Confirmation. According to this opinion the Blessed Virgin is said to have had three sons: Christ our Lord by a natural generation, when she conceived of the Holy Ghost; John the Evangelist by adoption

[78] Cf. St. Albert the Great, *Mariale,* editio Borgnet, vol. 37, q. 145.
[79] Cf. St. Antoninus, *Summa Theologica,* tit. 15, cap. 2, Verona, 1740, col. 917-928.
[80] Cf. De Rhodes, *Disputationes Theologicæ Scholasticæ ad Tertiam Partem Summæ Theologiæ S. Thomæ,* Lyons, 1671, disp. unica, q. 2, sec. 1, 2, p. 195.

through our Lord's proclamation from the Cross; and finally John the Baptist (all men) through the spiritual regeneration of Baptism, not of water, but of love. Therefore, according to De Vega, Mary's maternity towards men is not legal or adoptive, but absolutely spiritual, although it exercises its causality differently in them than in John the Baptist. [81]

Our task now will be to briefly consider the diverse species of maternity and to note their constitutive elements, which will provide us with a basis for determining the specific nature of Mary's spiritual maternity.

First of all, let us consider a *natural* or generative maternity. [82] Physiologically speaking, a mother is one who conceives a living beings from her own substance, bears him and communicates to him her own life. In reality it is the woman who begets a child, if we understand conception or generation according to the classical definition of Aristotle, "origo viventis a principio viventi conjuncto in similitudinem naturæ". [83] According to this definition motherhood consists in the production of a life similar to that of the mother in virtue of an action proper to her person. In order to become a mother, a woman has to pass through various stages which prepare her for the maternal action. She must pass through the phase of puberty and corporal maturity which fit her physiologically for the characteristic functions of motherhood. She must then unite herself to man in order to receive from him the principle or the seed of life which fecundates her and truly constitutes her a mother. This condition is so necessary that it can only be substituted for in a miraculous manner. She contributes a part of her own substance to the male principle of life deposited in her womb, and during the months of child-bearing imprints on it her own traits. Finally the mother and the mother alone brings the child into the

[81] Cf. C. De Vega, *Theologia Mariana,* Naples, 1866, p. 33, col. 100.

[82] In this section we are adopting the classification given by Father Gregorio de Jesús Crucificado, O.C.D., in his article "Naturaleza de la maternidad espiritual de María", in *Estudios Marianos,* 7 (1948), pp. 123-125. Similar classifications can be found in L. Marvulli, O.F.M.Conv., *María Madre del Cristo Místico,* Rome, 1948, pp. 4-5; N. Garcia Garcés, C.M.F., *Mater Corredemptrix,* Rome, 1940, pp. 15-20; G. Alastruey, S.M.A., *Tratado de la Virgen Santísima,* Madrid, 1945, pp. 737-739; M. Llamera, O.P., "La Maternidad espiritual de María", in *Estudios Marianos,* 3 (1944), pp. 73-78.

[83] St. Thomas, 3ª, q. 35, a. 4.

world, and only when this action has been accomplished may she rightfully enjoy the title of mother.

Her maternal duties begin only after conception and parturition. The duties of nourishment, education and motherly love have their foundation in her feminine nature. The fact of motherhood produces in the soul of the mother an intense current of sympathy and love which urges her to make all sacrifices for the good of her offspring. It is from these natural tendencies that there flow the duties of the mother towards her child, namely to feed it, educate it and procure for it a perfect maturing, obligations which she shares with the father.

There is nothing which can take the place of generation which is an act intransferable in itself and the very essential element of motherhood.[84] The accidental or secondary maternal activities, such as alimentation, education and motherly love, can be delegated to another person. These accidental functions have such an importance that the title of mother is given to a woman who could supply these secondary functions in the place of the natural mother. This is true not only in everyday language, but also in the legal sphere. In certain determined circumstances it constitutes a juridical relation. This is the second species of maternity which we will analyze.

Juridically, a mother is one who is legally obliged to fulfill towards the "strange" child the secondary maternal functions and exercise the rights which the child's own mother cannot or will not perform. This juridical motherhood can be the result of various combinations of circumstances. The most frequent example of this type of motherhood, called motherhood by *donation* is the case of the widower with his children. The new spouse is constituted a mother in as much as the father transfers to his new companion a right over his children. It is noteworthy that this juridical bond is the result of the matrimonial association between the man and the woman. Since this type of motherhood lacks the essential trait of true and properhood, viz, the generative action, it is but a figurative motherhood.

When husband and wife adopt a child, the relationship resulting therefrom constitutes adoptive motherhood, legally obliging the woman

[84] *Ibid.*: "Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit."

to fulfill towards the adopted child the role of mother. It is of supreme importance to note that the adopted parents do not communicate life, but rather defend the child, take care of it, making it a sharer in their goods together with the right of inheritance. Motherhood through adoption as found in purely human adoption is an extrinsic denomination and consequently a figurative motherhood. [85]

A third species of maternity is had in the case of a woman who is a mother-in-law. It results from the relationship existing between her and her child's partner. Some theologians refer to it as a "political" maternity. Since husband and wife become one flesh, the parents of one partner are considered to be the parents of the other and vice versa, in virtue of a juridico-social fiction. Although not properly juridical, the resulting relation is only affective. It is also called motherhood by federation, because it has its source in the union between the spouses. This too is a figurative motherhood, since the fundamental note of a proper maternity is lacking.

All religious give the title of "father" or "mother" to the founders whose spirit they attempt to emulate and whose mode of life they try to imitate. The founders of the religious congregations transfer to their spiritual sons and daughters their own proper spirit, according to which they are to be formed. Nevertheless this is neither a paternal nor a maternal action; it is a true spiritual or moral generation, or rather formation, for there is an imitation of the life and virtues of the founder. It is fatherhood and motherhood in the transferred sense and does not surpass the spiritual or moral order.

Finally the term "mother" can be employed in the widest sense of the term to include other concepts with which it has some likeness. Thus, in the realm of letters, the earth, nature or one's own native land have been designated as our mother. One's native land is called the motherland because it signifies the place where one was born and connotes the historical and cultural surroundings in which one was reared. These circumstances beget a certain mentality and nurture the spirit according to which one is obliged to love one's native land with a love which recalls that which one should have towards his mother.

[85] Cf. St. Thomas, *Lib. IV Sent.*, dist. 42, q. 2, a. 1, 2, 3; also *Lib. III Sent.*, dist. 10, q. 2, a. 1.

In all these designations and species of motherhood, the one fundamental and constitutive note of a proper maternity is lacking, namely the production of new life by means of a generative action. Consequently the title of mother can only be predicated of them by an analogy of improper proportionality or by extension, in a transferred or metaphorical sense. Strictly speaking, a mother is one who begets a child in virtue of an action proper to her person. All the other maternities can be denominated as such because of some resemblance or likeness to the natural or generative maternity.

Motherhood implies and includes an intrinsic relation to the production of life. Since the concept of life is an analogous concept, either in a proper or an improper sense, it is entirely legitimate to inquire if the conditions required for maternity can be verified in the production of other species of life. [86]

We know from Sacred Scripture and Tradition that over and above natural life there exists a life of a superior order which is called the life of grace. [87] Life in its most fundamental meaning designates autonomous movement, and philosophers define it as: "ea proprie sunt viventia quæ se secundum aliquam speciem motus movent." [88] Man is endowed by God with various faculties: physical, intellectual and moral. Through the activities of these faculties, he is capable of perfecting his nature. When all such movement stops, death ensues. But the brief span of earthly life does not put an end to man's ineluctable desire for immortality. Reason tells us that since man is capable of spiritual operations, he possesses a spiritual and immortal soul, and that there is another life in which his thirst for immortality will be satiated. Man's soul is naturally immortal and will be rewarded or punished according to its merits. [89]

Over and above this immortal life which is natural to man because of his spiritual soul, there is the supernatural life of grace which is infused or rather educed from the obediential capacity of the soul.

[86] Cf. F.-X. Maquart, *Elementa Philosophiæ*, t. II, Paris, 1937, p. 181: *De vitæ conceptu.*

[87] Cf. J. Van der Meersch, "Grace", in *DTC*, t. VI, 1558-1571.

[88] St. Thomas, 1ª, q. 18, a. 1.

[89] J. Gredt, O.S.B., *Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ*, Friburg, 1937, vol. I, p. 422: "anima humana est naturaliter immortalis, i.e. etiam mortuo homine anima ex natura sua jugiter in esse perdurat, jugiterque operatur vitaliter."

The formal principle of this supernatural life is sanctifying grace, and mortal sin, its privation, is called the death of the soul. Sanctifying grace is not merely a juridical entity bestowing on us a title to eternal life, but a physical reality. Theologians tell us that it is a physical, formal, analogical and immediate participation of the Deity which not only makes us adopted sons of God but is also the root of all our supernatural operations. [90]

The sin of our first parents lost this supernatural life not only for themselves but also for their entire posterity. The Word became Incarnate in order to destroy sin, the death of the soul and to restore supernatural life to mankind. This was brought about by the Passion and death of the Redeemer. Christ therefore restored life to the soul, but this divine life reaches us through the Sacred Humanity of the God-Man. Mankind is supernaturally vivified through the physical instrumentality of the Sacred Humanity of Christ. [91]

Holy Scripture calls this production of supernatural life a "birth" and applies to it the terms ordinarily reserved for natural generation. Thus our Lord says: "Unless a man be born again, he cannot see the kingdom of God." [92] Answering Nicodemus' objection, Jesus explained to him the origin and source of this supernatural life, for it was not corporal but spiritual, and thereby clearly alluded to the very purpose of the redemptive incarnation. This supernatural life is bestowed on men by the Only-Begotten Son of God through whom all are saved. [93]

Theologians have elaborated on the notion of Christ's sacred Humanity as the cause of our supernatural generation. The human nature of Christ because of its personal union with the divine Person of the Word, radically and exigently demands a participation of the Deity. [94] In conferring grace on the soul of Christ, God did so without

[90] Cf. R. Garrigou-Lagrange, O.P., *De Gratia*, Turin, 1947, p. 317: "An Gratia sanctificans sit participatio formalis ipsius Deitatis ut in se est?"

[91] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 8, a. 1, ad 1: "dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative: sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam."

[92] John 3, 5.

[93] Cf. John 3, 16.

[94] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 7, a. 1, ad 1: "anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam."

measure, so much so that Christ truly enjoyed a fullness of grace. Since the Word became man in order to be the Head of a redeemed mankind, this fullness of grace informed the actions of Christ and rendered them of infinite value. God constituted His Christ to be a universal principle of sanctification, a source of life for all ages to come.[95] Christ was destined by God to bestow on the human race a sharing in the very nature of God and to confer upon it anew the right to its eternal inheritance. But due to the express command and will of the Father, men could only receive this life through the Passion and Death of His Son, for the regeneration of mankind depends upon this salvific passion and death.[96]

Some authors hold that all the elements of a natural or carnal generation are to be found in this spiritual rebirth which takes place by means of a spiritual regeneration.[97] Consequently there is verified analogically with an analogy of proper proportion, the notion of a true

[95] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 7, a. 9: "Et ideo anima Christi, quæ propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiæ eius... Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios... Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ, plene habuit gratiam: quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias."

[96] Cf. John 10, 17-18; Rom. 5, 19.

[97] Cf. Gregorio de Jesús Crucificado, O.C.D., "Naturaleza de la Maternidad Espiritual de María", in *Estudios Marianos,* 7 (1948), p. 121: "Este renacimiento espiritual se produce a través de una generación tambien espiritual, en la que, analogicamente con una analogía de proporcionalidad propria, se dan los mismos elementos que intervienen en la generación carnal." — M. Llamera, O.P., "La Maternidad Espiritual de María", in *Estudios Marianos,* 3 (1944), p. 73: "Nosotros entendemos que sólo es verdadera madre la que nos engendra a la vida, y por tanto que sólo es verdadera maternidad la de generación. Entendemos consiguientemente, que la Santísima Virgen María es nuestra Madre espiritual en cuanto nos engendra a la vida de hijos de Dios." — L. Marvulli, O.F.M., *Maria Madre del Cristo Mistico,* Rome, 1948, p. 8: "Maria e Madre degli uomini per una vera e propria Maternità, per il fatto cioè che Essa, intimamente unita a Dio li genera alla vita della grazia, alla vita soprannaturale. Tale esattamente, il pensiero profondo di tutta la Chiesa."

The whole Spanish School of Theologians endorses this opinion. Their error consists in a misunderstanding of the two terms: vere et proprie. Neither Tradition nor St. Thomas confounds the meaning of these two terms. There are many terms that are employed in a true sense, but not necessarily in the proper meaning of the term. That is the reason why they distinguish between "vere et proprie" and "vere et per similitudinem, quodammodo, etc."

For the opposite opinion, cf. E. Doronzo, O.M.I., *De Baptismo et Confirmatione,* Milwaukee, 1947, p. 85; A. Lépicier, O.S.M., *Mariologia,* Rome, 1926, p. 463: "Nam generatio hæc, licet analogica sit et metaphorica, tamen vera generatio existit."

For still another opinion, cf. C. Boyer, S.J., *Synopsis Prælectionum de Beata Maria Virgine,* Rome, 1952, p. 99: "Cum maternitas Mariæ erga homines non sit naturalis, remanet ut dicatur adoptiva, seu adoptionis." Cf. also R. Garrigou-Lagrange, O.P., *The Mother of the Saviour and Our Interior Life,* St. Louis, 1949, p. 188: "Mary's maternity is adoptive, as is God's fatherhood of the just."

and proper generation. These authors reason as follows: there is the production of a new being, if not in regard to the natural, at least in regards to his moral and supernatural being; which St. Paul calls a new creature produced through the intervention of Christ, for "if then any man is in Christ, he is a new creature: the former things have passed away; behold, they are made new!" [98]

Furthermore, there is an "origo viventis" in as much as the grace bestowed on us through the merits of Christ's passion and death, is a true life, giving us the radical power to function in the supernatural order. Although this grace is given to us by God, it is derived from the capital grace of Christ, of which it is but a redundancy, and because of this the words of the definition "a principio conjuncto" are verified. Finally since the grace received by us is the very grace of Christ, it makes us like unto the divinity: "in similitudinem naturæ." So true is this that this grace makes us sharers, although only accidentally, in the divine nature itself, and the adopted brothers of Christ. Thus our own spiritual adoption is a regeneration, a rebirth to a new life.

B. Appraisal of Various Opinions.

We might answer this by restating what we said previously concerning our divine adoption. [99] We cannot deny that there are similarities between natural or carnal birth and spiritual birth or regeneration. It is because of these similarities that the generation is predicated analogically, but not with an analogy of proper proportion, but of improper proportion. It is a generation, but only in the sense that every change from one state to another may be denominated a "generation". [100] St. Thomas tells us that the term "generation" is properly limited to the living, and that this is called a birth. [101] It is in virtue of the form which is produced, namely grace, which is an accidental participation of the very life of God, that we are assimilated to God. Therefore we hold that this "generation" is a true one, but

98 2 Cor. 5, 17.

99 St. Thomas, 1ª, q. 27, a. 2: "Ad cuius evidentiam, sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia: et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus..."

100 Cf. St. Tomas, 1ª, q. 33, a. 2, ad 4.

101 *Ibid.*

that it is not a proper generation and cannot be predicated analogically with an analogy of proper proportion, but only improperly.

Given the fact that there is a true, although not properly speaking, rebirth or regeneration in the supernatural life, there remains to be investigated whether a mother's role in this type of generation would be similar to her role in a natural generation. Undoubtedly God could produce grace without the intervention of the creature, just as he could bestow natural life without the cooperation of the human parents. As a matter of fact, our first parents received both natural and supernatural life directly from the hands of God. But in producing "second grace" or the grace of Christ in the soul, God deigned to employ the Sacred Humanity of Christ as the "instrumentum conjunctum divinitatis". This in turn demanded the intervention of the woman, namely of Mary, and it is for this reason that she is intertwined in the work of the Redemption and in the production of supernatural life.

It is not our purpose to determine the nature of Mary's intervention in the work of our Redemption. However the sources of revelation present Mary through her divine maternity and compassion as her Son's associate in destroying the empire of Satan.[102] Like Jesus, Mary was to enjoy a complete triumph over sin and the devil. Tradition expresses this truth in the antithetical parallel of Mary as the New Eve.[103] However the faithful look on Mary's spiritual maternity in relation to her role as the Dispenser of all graces. To her they have always had recourse and have received palpable evidence of her maternal protection and love. This aspect of Mary's spiritual maternity is comparable to the sentiment of children towards their mother. Ignorant of the mystery of life, they are unable to understand the nature of the intimate relation which they bear to her, but they believe and live in the hope and the knowledge that the love and protection of their mother cannot fail.

[102] Cf. R. Rábanos, C.M., "La Maternidad Espiritual de María en el Protoevangelio y San Juan", in *Estudios Marianos*, 7 (1948), pp. 15-50.

[103] Cf. J. Bittremieux, *De Mediatione Universali B.M. Virginis quoad Gratias*, Bruges, 1926, p. 112: "Maria e contrario fuit causa salutis ac gratiæ, quatenus, obediendo, dedit nobis Redemptorem, ac cum eo, tamquam coadjutrix ac consors, ad reparandum et restaurandum genus humanum cooperata est. Luculentissime igitur parallelum inter novam antiquamque Evam munus mediationis B. Virginis continet." Cf. also N. Garcia Garcés, C.M.F., *Mater Corredemptrix*, Rome, 1940, pp. 79-98.

However praiseworthy though this viewpoint of Mary's spiritual maternity may be, it is not sufficient, for the term mother is susceptible of various meanings. It may be employed in a true and proper meaning of the term, or in a juridical meaning, or in a transferred or metaphorical sense. It is quite evident that the various kinds of figurative maternities can be analogically applied to the spiritual maternity of Mary. But the crux of the problem is this: is Mary's spiritual maternity a true and proper maternity, or is her maternity a true one in the figurative or improper meaning of the term?

There are numerous authors who hold that if we were to limit Mary's spiritual maternity to a mere figurative maternity, that we would really do away with the fact that she is the mother of men. For just as an adopted mother is not a mother in the strict sense of the word, so neither would Mary be a mother in the strict sense of the word if we were to look on her motherhood as merely figurative. We prefer to hold that Mary's motherhood of men is a true motherhood, although not necessarily one in the proper sense of the term.

There is no doubt that Mary can be called the mother of men in a metaphorical or transferred sense.[104] Mary's relationship with men proves beyond all doubt that she has a motherly love for us in protecting, aiding and sustaining us. Consequently since the title of mother is applied to Mary for the weighties reasons, we can affirm that although Mary's spiritual maternity contains the characteristics of a metaphorical motherhood, it is immeasurably superior to it.

Is Mary's motherhood towards men to be understood in a juridical sense and must it be limited to this meaning of the term? Juridically speaking, the title of mother is attributed to a woman who did not directly intervene in the production of the life of the child whom she accepts as her own. If we were to suppose that Mary's direct intervention began only after the Redemption, then her maternity would be merely a juridical one. This would imply that Mary does not give us anything which she possesses, but that she only intervenes in applying

[104] Cf. Th. Kœhler, "Maternité Spirituelle de Marie", in *Maria* (ed. H. du Manoir, S.J.), Paris, 1949, p. 591: "La métaphore de la maternité ne rend pas immédiatement compte de toutes les activités de notre mère." As we have seen, Leloir and Desmarais, consider it to be a metaphorical motherhood. It would still be a true maternity, but the difficulty would be to determine the content of the metaphor.

the merits of Christ to our spiritual generation. Such a juridical maternity would be related to the maternal proclamation on Calvary by Christ, and would be the very minimum we would have to concede to Mary.[105] If Mary's maternity only began on Calvary, she would then be our mother not because of any specific maternal action of hers, but only through the proclamation and donation of Christ. Although not the true mother of the redeemed, her rights over them would have to be acknowledged. She would fulfil these duties in as much as she is the Mother of Christ and our advocate and Mediatrix. But we must always bear in mind that a mother by donation *receives* her sons, and does not beget them. Mary, on the contrary, is so constituted the mother of men, that she cooperates in their regeneration and has the power of increasing and conserving their life. The ordinary motherhood of donation does not explain Mary's causality in the regeneration of men, nor does it square with or is it equal to Mary's spiritual maternity.

If Mary's spiritual motherhood were one of federation or affinity, its source would have to consist in the relationship which Mary and men have toward the Author of their spiritual life, and would not spring from Mary's production of the life of grace in our souls. This maternity of federation would result from the fact that we are the brothers of Christ. We can call ourselves the brothers of Christ for two reasons: (1) because we possess the same human nature as He, and (2) because the grace which he communicates to us makes us the adopted sons of God, and consequently His brother since He is the natural Son of God.[106] The result is that if Christ is the Son of Mary and we are the brothers of Christ, then, in a certain sense, Mary is our mother. However, the defect of this line of reasoning is that it proves too much, for in this sense, all women who have children would be our mothers, since we are all brothers according to nature.

Mary might be called our mother by affinity or federation in as much as she is the mother of Christ and we form one body with Him in the supernatural order. Christ is the life of our soul, as the

105 John 19, 27.

106 Cf. St. Thomas, 3ª, q. 23, a. 2, ad 2: "dicendum quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem Patrem habentes cum ipso."

Apostle affirms: "When Christ, your life shall appear...",[107] and as Our Divine Lord Himself affirms "I am the way, and the truth and the life".[108] St. Paul possessed this life to such an extent that he could exclaim: "It is now no longer I that live, but Christ lives in me."[109] It is then evident that Mary can be called our mother by affinity or federation, since she freely and generously consented to the Incarnation which is the principle of all supernatural life.

There is another reason by which Mary may be called our mother by affinity. In the spiritual life, the soul unites itself to Christ in such a manner that it is totally assimilated to Him. This union between Christ and the soul is expressed by spiritual writers under the image of a marriage between Christ and the soul, effected through grace which immediately unites the soul to Christ. And it is Mary, who gave us Christ who is this principle of life.

All of these wider acceptations of Mary's spiritual maternity are admissible, and connote an extrinsic relation to the production of grace in the soul. In this case, grace which is the life of the soul, does not intrinsically and properly depend upon Mary, yet most theologians admit that Mary has a true and proper role in our life and regeneration. None of these various figurative maternities gives the complete picture of Mary's spiritual maternity. It is possible to admit a proper or improper spiritual motherhood that immeasurably surpasses the above-mentioned maternities, in so far as it would be based on a real mediate or immediate causality in the very act of our regeneration.

As pointed out previously, certain theologians hold that Mary's spiritual motherhood is a true and proper maternity, although of the spiritual order. They reason as follows: Just as a mother is the author of life in the natural order by means of the act of generation, so too Mary can be truly and properly called our mother in the spiritual life, if she, through her cooperation with Christ, begets life in our souls. According to them, if due regard be paid to the essential difference between natural and supernatural life, Mary's spiritual maternity fulfills all the required conditions for a *proper* maternity.

107 Col. 3, 4.
108 John 14, 6.
109 Gal. 2, 20.

In the natural order, a woman who is to be a mother must have the aptitude to communicate life. This aptitude consists in puberty whereby nature, perfected in the individual, tends to overflow into a new being. In the supernatural order the corresponding aptitude would be a fullness of grace which would not only perfect Mary individually, but would also touch all humanity.

In the natural order, this fullness of life, although tending to overflow, does not become effectively maternal until it is associated with the male principle. In the supernatural order, Mary's plenitude of grace which is ordained to the spiritual maternity can only be effectively maternal if she is associated with Christ, from whom she receives the principle of life. Since it is the Redemption which produces supernatural life, Mary, in order to be a mother, must be associated with Christ in His redemptive and generative work.

In the natural order, a mother must communicate something of her own life to the child, and as it were impress her maternal seal upon the child. It is not sufficient that she merely passive receive from her husband the vital principle and limit herself to its conservation. To safeguard Mary's proper spiritual maternity, it is necessary that the grace which we receive in our own regeneration have the imprint of Mary's personal grace.[110]

III. — THE TRUE NATURE OF THE SPIRITUAL MATERNITY.

It seems to us that this viewpoint of Mary's spiritual maternity, although having many merits, is however untenable. St. Thomas defines the generative maternity as follows: "a woman becomes a mother through the process of generation."[111] According to his mind the following conditions must be verified in a true and perfect notion of generative maternity. The child must proceed from the mother as from a principle; it must be similar to the mother in nature formally

[110] Cf. Gregorio de Jesús Crucificado, O.C.D., "La Acción de María en las Almas", in *Estudios Marianos,* 11 (1951), p. 268: "La plenitud de gracias de María se deriva a las almas juntamente con la gracia de Cristo, de que no es sino participación, pero antes ha sido poseida vitalmente por María y lleva el sello de su personalidad, causando en nosotros la tendencia a asemejarnos a María 'conformes fieri imagini Matris nostræ'."

[111] 3ª, q. 35, a. 4: "Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit."

in virtue of the procession or production; it must be a part of the maternal substance. Thus the child is considered a part of the mother and has a true and innate right to the goods and inheritance of the mother. It is evident that such a notion of generative maternity can hardly be applied to Mary's spiritual maternity. If this type of perfect maternity is sometimes attributed to Mary in view of the fact that men form but one body with Christ, it is evident that the Mystical Body, although a glorious and sublime reality, it not to be understood as the Physical Body of Christ, but His Body in some other meaning of the term. Mary is the mother of the physical Christ and her motherhood towards Him is a true and proper motherhood. She is our spiritual mother in the true sense of the term, but not in the proper sense of motherhood, for the strict definition of generative maternity is not verified in her spiritual maternity. As the sublime associate of Christ in the work of our Redemption, Mary merited and satisfied for us and regenerated us. Yet the very grace which she merited for us is not of her substance, and consequently one of the constituent notes of a generative maternity is lacking.[112] Mary's spiritual maternity towards men is a *true* maternity, although *not a proper* one. It is an analogical maternity, but with an analogy not of proper proportionality, but of improper proportionality.

If Mary's spiritual maternity is not a true and proper maternity, but rather a true and improper one, then this can only be a maternity of adoption. Many theologians deny this, but their reasons for so doing do not seem to be conclusive. They deny that Mary's spiritual maternity is an adoptive one since purely human adoption connotes an extrinsic denomination only, and is occasioned only by a juridical act. Accord-

[112] Billuart has the following significant words when he enumerates the four causes of "generation" as applicable to living things: "a vivente conjuncto, per has enimas particulas significatur materia ex qua elaboratur et procedit genitum; generans enim debet producere fœtum ex sua substantia, vel ex aliquo sibi conjuncto, saltem in principio generationis. Defectu hujus conditionis, Angeli et homines non sunt a Deo geniti; quia licet sint viventes a Deo vivente procedentes, nihil tamen in se habent divinæ substantiæ." And this is equally true of the supernatural life, grace, which is only "ad instar naturæ" a participated similitude of the Deity, but it is not "ex substantia divina" (C. R. Billuart, O.P., *Summa Sancti Thomæ, Sive Cursus Theologiæ Juxta Mentem Divi Thomæ*, Paris, 1893, vol. 2, p. 69). — C. Friethoff, O.P., *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Rome, 1936, p. 38: "Maternitas enim est relatio realis consequens generationem: sed sicut relatio filiationis proprie non competit naturæ, sed personæ, ita et correlatum ejus relatio maternitatis. Sicut natura nunquam est filia (cf. III, 23, 4), ita nemo est pater vel mater alicujus naturæ, sed personæ, quæ est suus filius." But grace, the principle of supernatural life is "ad instar naturæ".

ing to them, this maternity of adoption does not exhaust the meaning of the spiritual maternity, for Mary does not adopt us as her sons nor does she admit us to a participation of her grace, but due to her unique intervention makes a contribution to our filiation and heavenly inheritance.

St. Thomas defines the maternity of adoption as "a gratuitous and liberal acceptation of a stranger with a right to inheritance".[113] Human beings adopt another child as their own in as much as they admit him to a share of their inheritance. In adoptive filiation, the one adopted must be a stranger and of an inferior condition; the adoption must proceed from the free and benevolent will of the adopted parents; and the one adopted must be granted the right to the goods and inheritance of his adopted parents.

Mary's spiritual maternity seems to possess all the conditions required for an adoptive maternity. There is her singular predestination which places her above all created beings and unique in the order of grace; there is her preservative redemption or Immaculate Conception whereby she never was one with "the mass of sinners".[114] If we consider these together with her other privileges, there should be no doubt that we are strangers to the Blessed Virgin and inferior to her, not by nature, but by grace, virtue, dignity and excellence.[115]

When Mary freely accepted the divine-soteriological maternity, her spiritual maternity began, for at that very moment our spiritual regeneration began.[116] In a true sense and with a true title, Mary began to

[113] 3ª, q. 23, a. 1: "dicendum quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis."

[114] St. Augustine, *De Diversis Quæstionibus ad Simplicianum, Liber Primus* (*PL*, 40, 121).

[115] Cf. I. Keuppens, S.M.A., *Mariologiæ Compendium, Deipara Mediatrix, Florilegium Mariale*, Antwerp, 1938, p. 99: "et quidem tum propter excellentissimam dignitatem divinæ maternitatis, tum propter sublimiorem sanctificationem, a primo instanti anima indelibatæ Virginis, a tota massa corrupta segregata ac plenitudine gratiæ repleta, revera ponitur extra partes conjungendas. Quod magis adhuc constat ex hoc quod B.V. licet indiguerit salvari ob prævisa Christi merita, non tamen redempta est neque per modum satisfactionis, vel per modum solutionis pretii, neque per modum conciliationis."

[116] Cf. J. M. Bover, S.J., "Virginis Consensus Fuitne vera Corredemptio?", in *Alma Socia Christi*, 2 (1952), p. 167: "Beata Virgo, quæ tamquam Dei legatum angelum respiciebat, Dei voluntati obtemperare Dei salutaribus consiliis obsecundare cupiebat. Humili ista obœdientia id intendebat, quod intendebat Deus. Atqui Dei consilia, non præcise divinam maternitatem, sed hominum reparationem intendebant. Hanc itaque hominum reparationem seu redemptionem intendebat optabatque Virgo consentiens." Cf. also Leo XIII, "Jucunda Sempter", in *A.S.S.*, 27 (1894), p. 178: "Jam tum consors cum eo exstitit laboriose pro humano genere expiationis."

be our mother in the spiritual life, if only incompletely. This spiritual maternity was completed, consecrated and consummated on Calvary's heights when with, through and by her Son, she reconciled the whole human race to God. It was then that she was constituted in an integral sense the mother of men and that her Divine Son declared and proclaimed her spiritual maternity towards all men. [117]

But it is evident that neither on our part or on hers was there any necessity for her accepting us as her adopted children. We are inferior to her and she has no duty towards us; she neither needs us, nor could she expect any benefits from us. Therefore she liberally and gratuitously accepted those who were strangers to her. However, it is a little more difficult when there is question of the inheritance to which Mary would admit us as her adopted children. For St. Thomas tells us that "one's inheritance is that whereby he himself is rich". [118] Mary is rich with an infinite treasure, her most beloved Son; she is also rich with grace, merit and ineffable satisfaction and perfection, so much so, that after God, she is our most treasured possession. And Mary admits all men to an inheritance in these blessings.

Her maternity of adoption is of an ineffably higher order than that of merely human adoption. [119] For besides accepting us as her children, she also gives us something, namely grace, that intrinsic form which elevates and deifies us. She merits grace for us either as a physical or moral cause of the disposition of grace. We leave aside

[117] Cf. R. Garrigou-Lagrange, O.P., *The Mother of the Saviour and Our Interior Life*, St. Louis, 1949, p. 190: "that Mary became our mother by consenting freely to be the mother of the Saviour the author of grace and of our spiritual regeneration. [...] Instead she lived on to unite herself to Jesus in the sacrifice of the Cross and by that great act of faith, hope and love of God and souls, she became our mother in a still more perfect way and contributed more directly, more intimately, and more profoundly to our salvation."

[118] 3ª, q. 23, a. 1: "Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives."

[119] Cf. Salmanticenses, *Cursus Theologicus*, t. 16, Paris, 1881, p. 388: "quia adoptio increata est principalius analogatum" tum ob majorem sui dignitatem; tum et præcipue quia adoptio humana nihil intrinsecum ponit in adoptato, sed ipsum denominat præcise ab extrinseco: supponit quippe in eo capacitatem proximam ad bona naturalia, et solum præstat jus, quod est quid morale, et simpliciter extrinsecum: oppositum autem ob oppositam rationem contingit in adoptione divina. Cum enim non supponat in adoptato capacitatem proximam ad supernaturalem beatitudinem, quæ est hæreditas; oportet quod talem capacitatem communicet infundendo gratiam habitualem, ut infra magis declarabimus: *unde non denominat adoptatum pure ab extrinseco per se ipsam*, sed mediante gratia, quam in eo producit." (Italics my own.) Although this is written in relation to God's adoption of rational creatures through grace, it is true also in relation to the Blessed Virgin, although their causality with regard to the production of grace differs.

the opinion of those who advocate (and it would seem more correctly) a physical instrumental causality of Mary in the meriting of grace.[120] Nor does she merely adopt us because she has no child of her own, as happens so often in human adoption. She has a natural Son who is more precious than an infinite number of adoptive sons, but because of her great love for men and her intimate union with God, she adopts us as her children, and cooperates with God as a subordinate cause in the work of our regeneration. It is due to the causality which she exercised as the Coredeemer of the human race that Mary has a just claim to be called our mother, for it was then that she actively participated in the regeneration of the human race by her merits and satisfaction. Though it is true that it is proper to God alone to adopt a stranger and to make him His heir, still God deigned to employ His own mother in the work of our regeneration. It was on Calvary in offering her Divine Son to the Eternal Father for the redemption of mankind that Mary became the spiritual mother of men in virtue of a more glorious title.[121] Mary's adopted maternity of men is predicated analogically, but with an analogy of improper proportionality. It is a *true* maternity, ineffably superior to the adoptive maternity among human beings, excelling all natural adoptive maternities as the supernatural surpasses the natural.

As we have seen, the entire mystery of Mary is to be found in her divine maternity. It is the source of all her grandeurs, excellencies and privileges, the very "raison d'être" of her being. How exactly then is the spiritual maternity related to the divine maternity? Is it sufficient for Mary to be the Mother of God and thereby "ipso facto" become the mother of men? Or is there another principle which is required in order to deduce her spiritual maternity?

The theologians who call Mary's maternity a true but improper one, have a facile answer. Mary in giving life to Christ, the primary

[120] Cf. P. Sauras, O.P., "Causalidad de la cooperación de María en la obra redentora", in *Estudios Marianos*, 2 (1943), pp. 319-358; I. de la Inmaculada, O.C.D., "Elementos Marianos en la Gracia y la Mística", in *Estudios Marianos*, 7 (1948), pp. 197-213.

[121] Cf. Pius XII, "Mystici Corporis", in *A.A.S.*, 35 (1943), p. 247: "Ipsa fuit quæ vel propriæ, vel hæreditariæ labis expers, arctissime semper cum Filio suo conjuncta, eundem in Golgotha, una cum maternorum jurium maternique amoris sui holocausto nova veluti Eva, pro omnibus Adæ filiis, miserando ejus lapsu fœdatis, Æterno Patri obtulit; ita quidem, ut quæ corpore erat nostri Capitis mater, spiritu facta esset, ob novum etiam doloris gloriæque titulum, ejus membrorum omnium mater."

meritorious cause of our supernatural life, is consequently mediately and indirectly, or better still, inchoatively our spiritual mother. Patristic testimonies abound in implying this very teaching. [122]

Still, it seems to be true that the abstract concept of Mary's natural maternity does not contain the spiritual maternity, since Mary in giving life to the physical Christ did not immediately produce our own supernatural life. [123] But if the spiritual maternity is not contained in the abstract concept, may it not be contained in the actual order or reality? May it not be contained in the Incarnation as actually decreed by God with all its concomitant circumstances?

In the order of actual history, the Word became Flesh with a precise end in view: the redemption of mankind. In order that His redemptive action might placate the divine justice "ex toto rigore justitiæ", it was necessary that He become one of Adam's descendants, not "corpulenter sed substantialiter". In virtue of this descent, He became the Head of the human race so that His merit might be attributed to them. The Logos in assuming to Himself a human nature, forms as it were, "one mystical person with the human race" [124] and is thus capable of meriting for all men. Christ became the brother of sinners, a member of a sinful family, and it is no wonder that He

[122] Cf. J. M. Bover, S.J., "La Maternidad Espiritual de María en los Padres Griegos", in *Estudios Marianos,* 7 (1948), pp. 91-104; D. J. Garreta, "La Maternidad Espiritual de María en los Padres Latinos", in *Estudios Marianos,* 7 (1948), pp. 105-120.

[123] Cf. E. Gagnon, P.S.S., "Maternité et Corédemption", in *Alma Socia Christi,* 2 (1952), p. 53: "A lui seul le dogme de la maternité divine n'implique donc pas celui de la Corédemption. C'est de lui que doivent se déduire les prérogatives et les privilèges de Marie. Marie on aurait tort de changer son sens premier pour lui rattacher la doctrine de la corédemption par une nécessité fondée sur la nature des choses, alors que la théologie se contente, pour passer d'une vérité de foi à une doctrine théologiquement certaine, d'un lien de convenance établi par la volonté de Dieu."

Fr. Dillenschneider has the following to say concerning the divine and the soteriological maternity: "ces considérations nous autorisent-elles à inférer en toute rigueur la coopération directe de Marie à notre restauration objective, telle qu'elle s'est accomplie sur le Calvaire? Nous n'oserons le prétendre tout uniment. Du moins nous montrent-elles à quel point la Vierge était qualifiée pour une participation active moral à toute l'entreprise rédemptrice" (*Marie au Service de notre Rédemption,* Haguenau, 1947, p. 22).

M. Llamera, O.P., "La Maternidad Espiritual de María", in *Estudios Marianos,* 3 (1944), p. 67: "La afirmación corriente de que la Maternidad divina es razón y explicación de cuanto es María, significaría logicamente que de su condición de Madre de Dios deriva cuanto Ella es en orden a Dios en sí misma, y en orden a todas las criaturas; y por tanto su condición de Madre de los hombres, que sería una proyección necesaria de aquella, como lo es la gracia que para esta espiritual Maternidad la habilita."

[124] St. Thomas, 3ª, q. 20, a. 4: "in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona."

interested Himself in their eternal welfare, since He knew that He could bring about their eternal salvation. Mary in giving birth to Christ is the immediate cause of this solidarity of Christ with mankind. Consequently she imprints upon His Flesh the redemptive tendency, which in turn moves her to communicate to us her supernatural life, to sacrifice herself for us, to merit for us and to liberate us from the death of sin. From all this it would seem that the physical maternal action not only produces Christ, but also tends to cause the supernatural life.

This argument is supported by the teaching of St. Pius X in his Encyclical "Ad Diem Illum". The Pope bases his doctrine of Mary's spiritual maternity on the intimate union between Christ the Head and the members. Whatever may be said concerning the Headship of Christ and the spiritual maternity is contained in this doctrine. However such authors question whether they directly include the spiritual maternity. M. Llamera has strenuously defended the affirmative opinion, basing his argument upon two propositions which he examines in detail. The first proposition reads: "The Incarnation constitutes Christ the head of men and they in turn as His members, incorporating and regenerating them Himself." The second reads as follows: "Mary through her divine maternity is the efficacious and immediate cause of our incorporation and regeneration in Christ." [125]

If these propositions are true as they stand, there can be no doubt that Mary would be our spiritual mother by the mere fact of being the mother of God. To cause our regeneration efficaciously and immediately is the same as to produce within us the supernatural life, i.e. to be our mother. But it seems that neither one of these propositions can be admitted without reservations.

The Headship of Christ is a complex concept. According to St. Thomas, it includes a priority of dignity, perfection and influence. [126] The first two are inseparable from the Hypostatic Order and conse-

[125] M. Llamera, O.P., "La Maternidad espiritual de María", in *Estudios Marianos*, 3 (1944), p. 91: "Primera Proposición: La Encarnación constituye a Cristo en Cabeza de los Hombres y a estos en miembros suyos, incorporándolos y regenerándolos en El... Secunda Proposición: María por su maternidad divina, es causa eficaz e inmediata de nuestra incorporación y regeneración en Cristo."

[126] 3ª, q. 8, a. 1: "ita Christus dicitur caput Ecclesiæ secundum similitudinem humani capitis: in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem."

quently are included in the Incarnation. But the third condition — the priority of influence of Christ upon the members of the Mystical Body — cannot adequately be included in the formal abstract concept of the Incarnation. The grace of Headship flows from the Incarnation as St. Thomas affirms [127] but this grace is included in the Incarnation only "in actu primo". It is necessary that the Redemption intervene in order that this grace of headship attain its goal which is our sanctification. Therefore, it seems that we must distinguish two phases in the headship or vivifying influence of Christ. The first phase is the headship of Christ "in actu primo" whereby Christ from the very first moment of His earthly existence is not only by predestination, but also in reality (although inchoatively and incompletely) the Redeemer of the human race. The second phase is the headship of Christ "in actu secundo", whereby Christ is completely and effectively the regenerator of souls. In other words, the Incarnation imparts to Christ the capacity to bestow grace on the members of the Mystical Body, but the actual bestowal of grace presupposes that the Redemption has already been effective. [128] For it was only through the Passion and Death of Christ that the fullness of His grace was poured out on humanity, thus assuring its regeneration. Although the divine maternity does not immediately terminate in the redemption of mankind, still in virtue of this same divine maternity, Mary can really and truly be called our mother. [129] Nevertheless, the divine maternity does terminate in the Hypostatic Union, and since the Headship of Christ is included in it "in actu primo", Mary has a real title to the spiritual maternity, in so far as it is the beginning of our spiritual regeneration. Concretely, the

[127] 3ª, q. 8, a. 5, ad 3: "et secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, et gratia capitis, et gratia singularis personæ, sed differens ratione."

[128] Cf. Ch. de Pamplona, O.F.M.Cap., "De Divina Maternitate ad Coredemptionem et Maternitatem Spiritualem Relata", in *Alma Socia Christi*, 2 (1952), p. 128: "Deinde, esto genus humanum, totam naturam humanam, ipsa sola hujus naturæ assumptione per Verbum reapse regenerari, deificari; possetne etiam tum jure affirmari beatam Virginem Mariam, ideo quia Christi mater esset, eo ipso nos regenerasse? Minime, ut arbitrar, nam ut illud jure affirmari posset, non sufficeret simultaneitas inter actionem Beatæ Virginis Verbo naturam humanam communicantis, et actionem Verbi Incarnati nos regenerantis, sed requiritur verus nexus causalis inter illas, siquidem inter omnes convenit tum et tum tantum causam causæ esse causam causati, cum prima causa alteram producit formaliter, id est, ut causam quod in nostro casu procul dubio non evenit."

[129] St. Thomas, 3ª, q. 27, a. 5, ad 1: "Sed Beata Virgo Maria tantum gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret."

Incarnation was a redemptive Incarnation and Christ's grace is a generative one. So likewise, Mary's divine maternity was conditioned by the goal of the Incarnation, and her causality in the production of supernatural life is at least subordinate to that of her Divine Son.

The second argument upon which Father Llamera bases his thesis is the fullness of Mary's grace. Because of her divine maternity, Mary enjoyed the very fullness of grace, as all theologians admit. However for Father Llamera, this fullness of grace derived from the divine maternity gives her a capacity for and actually constitutes her the Mother of Men. It is true that the divine ordination of Mary's grace towards our spiritual life is included in the soteriological goal of the Incarnation, but it does not seem as though the fullness of her grace is the formal constituent of the spiritual maternity. Her motherhood of men presupposes their spiritual regeneration which in turn implies the actual production of grace, which actual production of supernatural life is as essential for the notion of motherhood in the supernatural order, as the actual production of life is essential for motherhood in the natural order. Therefore this plenitude of grace is not sufficient of itself to engender us to the spiritual life, but rather her association with Christ in His Redemptive act must be added to the abstract notion of the divine motherhood, in order that she effectively impart supernatural life to our souls and thus become our spiritual mother. There is a likeness between Mary's grace and that of Jesus even though Mary in the production of grace in our souls is subordinate to and dependent upon the Divine Redeemer. Since the actual and concrete plan of God was that Mary be the Redeemer's consort in the production of grace (although subordinately and secondarily), her grace and that of Christ form one principle of spiritual regeneration. The quintessence of our spiritual regeneration consists in Christ's redemptive action in its entirety from his oblation in the womb of Mary at the very first moment of his earthly existence to the consummation of His earthly life on Calvary. It would follow then that if Mary's grace is to become a perfect and complete generative principle of life, it be associated with the Passion and death of Christ.[130]

[130] Cf. Ch. de Pamplona, O.F.M.Cap., "De Divina Maternitate ad Coredemptionem et Maternitatem Spiritualem Relata", in *Alma Socia Christi*, 2 (1952), p. 122: "Igitur, secundum doctrinam catholicam, solum post Christi mortem obex iræ divinæ

Therefore it seems evident that the fullness of Mary's grace is not the formal constituent of Mary's spiritual maternity, although it does bestow on her a certain capacity for the spiritual maternity. Consequently, if Mary's plenitude of grace is not the formal constituent of the spiritual maternity, then only her formal coredemptive action can be that formal constituent.

By coredemption we understand Mary's cooperation in the work of redemption, and by *formal* coredemption we mean "the formal, proximate, not immediate, at least physical, cooperation in the work of the Redemption". [131] If the redemption is the action of Christ bringing grace to mankind, coredemption will be the action or rather the juncture of actions through which Mary intervenes in the production of supernatural life.

Redemption, inasmuch as it produces supernatural life, is equal to a spiritual generation. Mary's coredemption is her cooperation in the production of this supernatural life, and this is her spiritual maternity. But it is here precisely that there is widespread disagreement among theologians. Those who hold that Mary's coredemption is immediate-efficacious and direct-formal, teach that her spiritual maternity is a *true and proper* spiritual maternity. [132] On the other hand, those who hold that her coredemption is formal, proximate, not immediate, but

fuit remotus et, proinde, tunc tantum poterat gratia a Christo capite, per media ab ipso instituta derivari, quæ quidem media antea homini lapso deerant. Hinc, solum in signo consequente sacrificium crucis, vere dici potest genus humanum fuisse causaliter redemptum, causaliter cum Deo reconciliatum atque regeneratum cum hujusmodi reconciliatio et regeneratio in hoc sita sit, quod præsto sint nobis media quibus cum Deo reconciliari atque regenerari possimus. Ex quo tandem efficitur, ut prorsus falso asseratur facta incarnatione, jam eo ipso homines causaliter regeneratos evasisse. Quodsi falso illud de regeneratione causali asseritur, multo minus illud asseri poterit de effectiva regeneratione, cum prius sit esse causam regenerationis quam ipso regeneratione, ut liquet."

[131] A. Ciappi, O.P., "De Cooperatione B. Virginis Mariæ in Mysterio Humanæ Salutis juxta Doctrinam S. Thomæ et Commentatorum ex Ordine Prædicatorum", in *Alma Socia Christi*, 2 (1952), p. 279: "Si insuper quæratur, ut a nostræ ætatis theologis fieri solet: an B.V. materialiter vel formaliter, remote vel proxime, mediate vel immediate, redemptioni objectivæ (active sumptæ) cooperata sit, respondendum puto secundum mentem et verba Angelici Magistri: Mater Christi Filium adjuvit in opere salutis per consensum seu formaliter, com-patiendo seu etiam proxime, non-immediate, saltem physice et elicitive, quia actum immolationis quo Christus vitam posuit pro inimicis suis solus ille personaliter elicuit, utique inspirante tota Trinitate, de mandato Patris, atque consentiente et compatiente Virgine Matre."

[132] Cf. G. de Jesús Crucificado, O.C.D., "Naturaleza de la Maternidad de María", in *Estudios Marianos*, 7 (1948), p. 140: "Si la cooperación es mediata, maternidad impropria; si es inmediata, eficaz y directa, Corredención formal, Maternidad espiritual propria."

mediate, look on her spiritual maternity as a *true but improper* one. The latter teaching seems to be more in conformity with the principles of St. Thomas concerning the redemption, from which it would follow that Mary is but an associate of Christ in the work of redemption, and subordinate to and dependent upon Him.

Although the complete coredemption (from the moment of her "Fiat" at Nazareth to that of her Compassion on Calvary) is the constitutive element of the perfect and complete spiritual maternity, the two concepts are not identified, but are rather to be distinguished just as every relation must be distinguished from its foundation. Coredemption is the *foundation* of the perfect and complete spiritual maternity, just as generation is of natural motherhood.[133]

Mary's spiritual motherhood does not end with her appearance on Calvary, but continues for all time. The merits of Christ Jesus our Lord and those of Mary must be applied to each individual soul.[134] The salvation objectively acquired on Calvary through the Passion of Christ and the Compassion of Mary, must be subjectively applied to each individual through Christ, the Redeemer, and Mary the Coredeemer. And this holds whether there be question of sacramental or extrasacramental grace. All graces come to us through the intervention of Christ who is constantly interceding for us in heaven.[135] This follows from His very role as Redeemer, since the graces which He gained for us on Calvary, are His to dispose of according to His own good pleasure.

[133] Cf. C. Dillenschneider, C.SS.R., *Marie au Service de notre Rédemption*, Haguenau, 1947, p. 30: "C'est donc, à proprement parler, son mérite corédempteur qui fonde sa Maternité spirituelle directe." — H. Borzi, C.SS.R., *Maria Hominum Coredemptrix*, Rome, 1931, p. 68: "Quæ via, initium velut sumens die Incarnationis, die passionis et mortis Christi perfecta est, cui ergo necessario cooperari debuit Maria, non tantum passive sed vere active se habendo." — Father Demarais, O.P. concludes as follows: "Nous avons dit comment à notre avis, maternité spirituelle et médiation mariale, ayant connu les mêmes stades et possédé les mêmes propriétés, étaient étroitement connexes dans la pensée albertinienne: elles ne seraient exprimées par deux concepts, l'un propre, l'autre à base de métaphore, qui tendraient à signifier la même réalité profonde" (*S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation mariale*, Ottawa, 1935, p. 145).

[134] Cf. St. Thomas, 3ª, q. 49, a. 1, ad 4: "dicendum, quod quia passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pœnitentiam."

[135] Hebr. 7, 25.

Mary, the redemptive associate of Christ enjoys the same role,[136] and it is precisely here that she manifests her maternal love and tenderness. Here her motherly love functions most completely, for she does not abandon us after giving us the life of the soul, but nurtures, conserves, protects and increases that life in the soul until her children reach the goal of all these graces, their heavenly home.

SUMMARY AND CONCLUSION.

There are various opinions of theologians concerning the intimate nature, or rather the foundation of the spiritual maternity. Some hold that she is the mother of men merely because she conceived the Saviour of men. But this seems to limit arbitrarily the foundation of the Spiritual Maternity. Nor does that opinion seem probable which holds that Mary is a type of the Church, and like the Church opens to men the treasury of the Redemption. The third opinion which allows Mary some share in the *objective* redemption of mankind, seems to be nearer the truth and more acceptable.

The specific nature of Mary's spiritual maternity can be determined in two ways: 1) by a consideration of the adoptive paternity of God, which is not a fictitious but a real paternity, not a proper but an improper one; 2) by a thorough examination of the concept of maternity.

After considering the different kinds of maternity, it becomes increasingly evident that Mary's spiritual maternity is not a natural and generative maternity, since the constitutive elements of such a maternity are abundantly lacking. It is not therefore a proper maternity, but an improper one. Still it is not a purely metaphorical nor a purely juridical maternity, but rather an "adoptive" maternity of the spiritual and supernatural order. It is therefore analogous to the paternity of God towards souls in the state of grace with which it coincides and yet differs. It coincides in as much as both give grace; it differs in as much as Mary's role in the production of grace is subordinate and dependent in as much as she is the physical instrumental

[136] Cf. I. Keuppens, S.M.A., *Mariologiæ Compendium, Deipara Mediatrix, Florilegium Mariale,* Antwerp, 1938, pp. 138-150.

cause of grace and of both objective and subjective redemption. Therefore the final conclusion would seem to be — Mary is truly the mother of men, she is truly the mother of grace; her spiritual maternity is an analogous maternity with an analogy not of proper, but of improper proportionality.

Albert Kippes, o.m.i.

Notes bibliographiques de théologie fondamentale

Nous avions dernièrement l'occasion d'approcher quelques publications récentes qui ont trait à la théologie fondamentale, comme on dit communément, et que, à des points de vue différents, nous avons appréciées. Nous les présentons ici aux lecteurs intéressés de la *Revue* avec les réflexions personnelles qu'elles nous suggèrent.

Les théologiens espagnols nous ont habitués, depuis plusieurs années, à un traitement théologique de haute classe. Sujets de la dernière actualité, thèmes intensément controversés, travaux sérieux, auteurs dont la compétence est bien connue. Le simple dépouillement de la publication que nous présentons suffit pour s'en convaincre [1]. Le thème central de la XVIe Semaine de Théologie était la question de la succession apostolique, considérée sous les différents aspects qu'elle implique, et où s'opposent le point de vue catholique et le point de vue protestant. Donnons quelques titres. *Questions aujourd'hui débattues entre catholiques et protestants autour de la succession des Apôtres* (Antonio M. Javierre, s.d.b.). *Le concept de succession apostolique dans la pensée catholique et dans les théories du protestantisme* (Joaquín Salaverri, s.j.). *Une véritable succession apostolique entièrement indépendante du successeur de saint Pierre est-elle possible ?* (Daniel Iturrioz, s.j.). *Fondements théologiques de la distinction entre pouvoirs ordinaires et pouvoirs extraordinaires des Apôtres et pourquoi les évêques leur succèdent dans les uns et non pas dans les autres* (Manuel Fernández Jiménez). D'autres titres portent sur l'*apostolicité, propriété et note de l'Église*; sur le *mode de la succession épiscopale*; sur les *limites du pouvoir d'ordre chez les évêques et chez les Apôtres*; sur l'*unité de la hiérarchie d'ordre et de juridiction.* Un travail tâche de déchiffrer la pensée de Torquemada au sujet de l'*institution divine du cardinalat* et sa position dans la succession

[1] XVI Semana Española de Teologia (17-22 Sept. 1956), *Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica, Otros estudios,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto « Francisco Suarez », 1957, 26,5 cm., XVIII-584 p.

apostolique avec l'office de l'évêque. Au nombre des études annexes, on lit un article du P. Sauras qui cherche une solution au délicat problème de la suppléance, ou des suppléances, des sacrements « de necessidad » (baptême, pénitence, ordre) non administrés ou invalidement administrés. Ainsi que deux articles, l'un sur la *moralité de la transplantation des organes humains*, l'autre sur la triple division : *divina Revelatio naturæ, gratiæ et gloriæ.* Évidemment toutes les études dont se pare cet intéressant volume de 584-XVIII pages n'ont pas la même valeur. La lecture toutefois ne manque jamais d'être suggestive et fort utile en renseignements. Nous remarquions tout particulièrement celle de Joaquín Alonso, c.m.f., *Ordre et Juridiction. Deux pouvoirs, une seule hiérarchie dans la constitution intime de l'Église et de son économie sacramentelle.* En effet, le Christ a bien institué la charge apostolique, dont les pouvoirs messianiques participés dans l'Église ne se morcellent qu'aux niveaux inférieurs et pour le besoin de conditionnement vital : dans le Christ, de par sa nature, sacerdoce et royauté se pénètrent. Nous avons aussi grandement admiré le subtil effort du P. Sauras pour renouveler la réponse au problème angoissant du salut des enfants morts sans baptême, ainsi qu'à l'hypothèse des sacrements de la pénitence et de l'ordre administrés invalidement. Nous avouons cependant que son raisonnement, pourtant si limpide, n'a pas réussi à nous convaincre. La portée ecclésiale du *votum Eucharistiæ*, dont parle saint Thomas, *Sum. Theol.*, III^{a}, 73, 3, et que le P. S. nomme « voto o deseo real », en le distinguant du « voto o deseo personal », nous l'avons toujours admise. Mais l'utilisation qu'on fait ici nous échappe. Pour saint Thomas, le *votum Eucharistiæ* est contenu dans la réception valide du sacrement du baptême. Les enfants morts sans baptême, parce que non baptisés ou invalidement baptisés, n'ont rien reçu en fait. Où se trouve-t-il donc véritablement ce *votum reale baptismi*, qui correspondrait au *votum reale Eucharistiæ* dans la réception valide du sacrement du baptême ? Et puis, est-ce que la *potestas excellentiæ* du Christ sur les sacrements s'exerce aussi durant le temps de l'Église ? De simples interrogations. Le P. S. mérite bien nos félicitations pour avoir su ramener la discussion théologique en terrain sacramentaire, comme il convenait, mais nous ne

croyons pas pour autant que notre ignorance sur le point discuté soit moins réelle.

Le volume [2] du P. Serapius ab Iragui suit bien le schéma traditionnel des manuels classiques de théologie, comprenant les trois traités qu'il est convenu d'appeler théologie fondamentale, savoir *De Revelatione, De Ecclesia, De Locis*; mais il apporte aussi un bel effort de renouvellement à l'intérieur de cette discipline qui compte parmi celles qui ont été les plus discutées ces derniers temps. L'auteur se professe un scolastique convaincu, et il le démontre amplement en exerçant un talent didactique fort appréciable par les professeurs aussi bien que par les élèves. L'on est tant soit peu surpris qu'un disciple de saint Thomas autant que de saint Bonaventure semble se ranger contre la thèse de la démonstrabilité de l'existence en Dieu d'un ordre de vérités proprement surnaturelles. Le *De Ecclesia* est séparé, même matériellement, pour ainsi dire, par l'intercalation du *De Locis,* en deux traités distincts, dont l'un présente l'apologétique de l'Église et l'autre la théologie de l'Église. Nous serions portés à critiquer même le titre du second traité : *De supernaturalitate Ecclesiæ.* Mais plutôt c'est une considération plus générale qui est de mise ici. Tant que les théologiens ne se libéreront pas de l'hypothèque historique qui pèse sur la théologie fondamentale ou apologétique, il y a toujours lieu à équivoque fâcheuse. Il n'est pas tout à fait exact que la théologie fondamentale comprend trois traités, voire quatre. Et la présentation séparée de la théologie de la société ecclésiale met en danger l'intelligence de la structure essentielle du Corps du Christ qu'est l'Église. Aucune raison d'opportunité ou d'économie scolaire ne doit prévaloir sur la raison de la vraie méthode. Le temps est venu, croyons-nous, de donner enfin une théologie intégrale du mystère de l'Église, dépassant la distinction désormais vieillie de traité apologétique et de traité dogmatique. La théologie fondamentale, elle, n'est que l'apologétique, c'est-à-dire l'étude critique de la révélation de Dieu dans le Christ par la prédication de l'Église suivant les documents historiques. L'Église et les sources de la révélation entrent donc, elles aussi, mais pour autant qu'il est nécessaire, comme un chapitre ou une question, dans le *De*

[2] Serapius ab Iragui, o.f.m.cap., *Manuale Theologiæ Dogmaticæ,* Vol. I, *Theologia Fundamentalis,* Madrid, Studium, 1959, 25 cm., XXI-637 p.

Revelatione, qui est le traité apologétique tout court. Le *De Locis*, tel qu'il est enseigné actuellement, appartiendrait davantage à un traité d'introduction à la théologie dont le père Xiberta [3] publiait, il y a quelques années, un essai qui mériterait bien d'être imité.

Les quelques appréciations critiques parcourues avant d'en prendre une connaissance directe, surtout la contribution de l'auteur à l'article *Église* du *Dictionnaire de Spiritualité, IV*, nous faisaient naguère souhaiter la lecture de l'excellent livre de l'abbé Garrica [4], dont nous ne craignons pas à présent d'affirmer que la littérature catholique en avait réellement besoin, même si nous ne sommes pas pour autant convaincus de toutes ses conclusions. Le sens, la portée et les implications du mot *ekklesia* sont loin d'être parfaitement connus aux théologiens, et tout travail comme celui-ci a une valeur ecclésiologique indiscutable. L'auteur se défend d'avoir écrit un petit traité *De Ecclesia* (p. 9). Quoi qu'il en soit, c'est par des études de ce genre que la théologie de l'Église s'enrichira en se renouvelant. L'ouvrage s'articule en cinq sections d'une longueur à peu près égale. L'on étudie successivement le mot ekklesia : *chez les LXX; dans la promesse à Pierre, Mt. 16/18; dans l'histoire et le vocabulaire de l'Église naissante à Jérusalem et parmi les Gentils; dans les métaphores pauliniennes; dans les deux aspects de la réalité ecclésiale, Institution et Communauté ou Assemblée chrétienne.* Suivent un chapitre récapitulatif et deux appendices : le mot *ecclesia* dans le latin chrétien et dans le Sacramentaire Léonien. L'auteur, en partant, avait une thèse : « estudiar las palabras « comunitarias » en el Sacramentario Leoniano; de su análisis debía seguirse una visión de conjunto acerca la comunidad orante y oferente » (p. 7). Ce qui n'a certes pas manqué d'influencer son étude de sémantique. Est-ce la raison de la manière expéditive dont est traité le mot ekklesia dans la littérature grecque ? Et pourtant la première génération chrétienne a bien eu à faire un choix de vocabulaire, même si elle bénéficiait de l'éclairage des LXX. Peut-être faut-il regretter cette sorte de manipulation, car il s'agit d'un mot dont la valeur

[3] B. M. Xiberta, *Introductio in sacram Theologiam*, Matriti, 1949.

[4] Pedro Tena Garrica, Pbro, *La Palabra Ekklesia, Estudio histórico-teológico* (Colectanea San Paciano, Serie Teológica, Volumen VI, Seminario Conciliar de Barcelona), Barcelona, Editorial Casulleras, 1958, 23 cm., 312 p.

sémantique « a pesé sur les doctrines ecclésiologiques, ainsi qu'il était normal, mais aussi plus qu'il n'eût été normal [5] ».

L'organisation juridique de l'Église dans ses origines est étudiée par un professeur d'histoire du droit canonique au Collège pontifical du Latran en un petit volume [6] qu'on lira certes avec quelque intérêt. Il est toujours très avantageux de savoir qu'il y a au cœur même du mystère de l'Église un *juridicisme* d'origine divine.

A. Joppolo, o.m.i.

5 Yves-M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 47.

6 Giuseppe D'Ercole, *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della Chiesa nei vangeli* (Communio, Collezione di ricerche nella disciplina canonica delle origini, sotto la direzione di Giuseppe D'Ercole, 1), Roma, Pont. Ateneo Lateranse, Institutum utriusque iuris, 1957, 21 cm., XVII-138 p.

PARTIE DOCUMENTAIRE

1. Thèse de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa en 1959

MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL.

Sr. Mary CELESTINE, f.c.s.p., *Intake Process in a Child Guidance Clinic: A statistical analysis of intake at the Peekskill Clinic of the Catholic Charities Guidance Institute of the Archdiocese of New York.*

Yvonne COMEAU, *The Home Visit as a Diagnostic Tool in the Evaluation of the Retarded Child.*

Pierre DE BOUILLIANNE, *Released Mental Patients in Foster Homes: A study of 24 patients placed in foster homes upon release from St. Anne's Veterans Hospital.*

Joyce M. GOLDBERG, *Resistance to Service: An exploratory study of 28 non-multi-problem cases to determine factors involved in the refusal of referral for treatment service.*

Paul HANNAN, *Past Living Experience and Foster Home Relationship Adjustment: A study of relationship adjustment in foster home placement, subsequent to residential treatment, of a selected group of emotionally disturbed boys, as related to their previous life experience.*

June ITO, *Cultural Changes Among Japanese Canadians: An exploratory study of some areas of cultural change among Japanese Canadians following relocation in Eastern Canada.*

Mary LASSANCE, *Treatment of Anxiety Neurosis: A comparative study of the effects of individual psychotherapy and group psychotherapy in the treatment of 18 cases of Anxiety Neurosis.*

Anne-Marie LE SANN, *Prospective Foster Parents: A survey of 50 couples to determine their effectiveness as foster parents and their motivations.*

Donna Heineman LITTLE, *The First Drink: A comparative study of the first drinking experiences of fifteen alcoholics and fifteen non-alcoholics.*

Richard MASSEY, *Measuring the Results of Casework: An application of an evaluative scale to fourteen children, who were committed to Cedar Knoll School, Maryland, and who received casework service.*

Lydia NEMETH, *The Waiting Period and Psychiatric Treatment for Children: A study made in the Department of Psychiatry, Montreal Children's Hospital, to determine the effect of the post-screening waiting period on the subsequent refusal of treatment.*

Anne O'BRIEN, *The Patients of a Child Guidance Clinic; a statistical analysis of the intake at the Manhattan Clinic of the Catholic Charities Guidance Institute of New York.*

Beverley ORD, *Eating Problems of Emotionally Disturbed Children: A study of the nature, meaning, and sources of eating problems on eleven emotionally disturbed children.*

Victoria TKACH, *The Habitual Client: A study of the nature, intensity, and outcome of one client's contacts with twelve health and welfare agencies over a period of 26 years.*

Lorraine TUITE, *The Pattern of Activity in a Family Agency.*

MAÎTRISE ÈS ARTS.

ÉCONOMIE.

Rev. Benedict J. ANTONINUS, O.M.I., *Social and Economic Aspects of the Fishing Industry in Ceylon.*

Shou-Chang CHEN, *Some aspects of the Economic Development of the Federation of Malaya.*

Gerald E. CLARKE, *Co-operative Homebuilding in Ontario, 1953-1957.*

ÉDUCATION.

Marcel RAYMOND, *A Historical Inquiry into the Maine Catholic School system.*

LITTÉRATURE ANGLAISE.

Sr. MARY JOANNE (Barbara J. RYAN), *Nature in the Poetry of Coventry Patmore.*

Bro. NICHOLAS (Gerald Patrick STEPHENSON), *Hopkin's Concept of Nature as inferred from a Study of his Prose.*

Chitra ROY, *Symbolism in the Novels of E. M. Foster.*

GÉOGRAPHIE.

Jerzy ZABORSKI, *Dwellings of the Nomads of Northern Eurasia and their Geographical Distribution.*

HISTOIRE.

Henry J. T. DUTKIEWIEZ, *Economic and Political aspects of the Polish Peasant Immigration to North America from Austrian Poland between 1863-1910.*

Fr. THOMAS-GÉRARD, i.c. (Gérard BÉNARD), *Les frères hospitaliers de Saint-Joseph et de la Croix.*

LATIN.

Sr MARIE-ANDRÉA, s.g.c. (Andrée COURTEMANCHE), *Horace et la théorie de l'imitation.*

Kenneth C. RUSSELL, *An analysis of Mediaeval Hymns in honour of St. Dominic, St. Peter Martyr and St. Thomas Aquinas.*

LITTÉRATURE ANGLAISE MODERNE.

Mme Rahimunisa AZEEZ, *Lewis Carroll, Satirist.*

SCIENCES POLITIQUES.

Gaspere SIRIANI, *The Arab Refugee Problem as a Politico-Economic Aspect of the Arab-Israeli Conflict.*

PSYCHOLOGIE.

Mrs. Nancy ELGIE, *Sex Role Identification and the Draw-A-Person Test.*

Muriel WILKINS, *Is There a Schizophrenic Pattern on the P.M.A.?*

SCIENCES RELIGIEUSES.

Rév. Père Raymond BÉDARD, s.v., *Le Patro Saint-Vincent d'Ottawa.*
R.P. René LAPOINTE, o.m.i., *Membres de l'Église christoconforme.*

ÉTUDES SLAVES.

Br. ISIDORE (Elgin William WASYLENCHUK), *The Ukrainian Catholic Press in Canada, its Beginnings, Aims, Contribution and Trends.*
Tadeusz KRUKOWSKI, *The Siberian Prose of W. Sieroszewski.*
Vincent ZOLOBKA, *The Semi-Centenary of Slavics in the Canadian Learned Institutions, 1900-1950.*

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE.

R.P. Paul PLAMONDON, o.m.i., *La preuve augustinienne de l'existence de Dieu.*

BIOLOGIE.

Quentin N. LA HAM, *Studies on the Histochemical Nature of the Thyroid Gland of the Male albino Rat.*

CHIMIE.

Ning-Jo CHU, *Conformational Analysis of the Equelibria and Rates for the Anomerization of Acetylated aldopyranoses. The Characterization of 1.2:5.6-Düsopropylidene-3-deoxy-3-animo-a-Allofuranose (2).*
Kerry GILL, *Theoretical Studies of Reactions Involving Oxygen and Ozone.*
M. Makand LAKHANPAL, *Thermodynamic and Some Rheological Properties of Solutions of Polyglycols.*
James A. STEWART, *An Investigation of the Trypsin Catalysed Hydrolysis of p-Nitrophenyl Acetate Employing the Stopped-Flow Method.*

ÉDUCATION.

Arthur CUSTANCE, *Does Science transcend Culture?*
Sr. Mary FIDELIA, S.S.J., *Bloomfield's Linguistic Approach to Word-Attack as Compared with Phonics We Use.*
Mary F. GOLDING, *Junior College Achievement of Graduates from Girls' Catholic High Schools in California.*
Sr. Mary NOLASCO, R.S.M., *Sir Richard W. Livingstone: Social Educator.*

LITTÉRATURE ANGLAISE.

Rev. Stephen Patrick BREEN, *A Catholic Criticism of E. E. Cummings.*
Jerry W. HODGES, *The religious aspect of the Agrarian movement.*
Edward F. MURPHY, *Henry James and Katherine Anne Porter.*

FRANÇAIS.

Fr. LÉON-VICTOR, i.c. (Wilfrid PAQUIN), *Arthur de Bussières : sa vie et son œuvre.*

HISTOIRE.

Sr. Mary JULIA (Cecilia MOORE), *The Globe and the Slavery Issues 1850-1860.*

PHYSIQUE.

Peter CSAVINSZKY, *Open Shell Ground State Energy of the He_2+ molecule Ion.*

PSYCHOLOGIE DE L'ÉDUCATION.

Burt CRAUSMAN, *Temporal Perception of Good and Poor Readers.*
Mrs. Doris DE MERLIS, *Phonetic-Kinesthetic Training in Reading for Primary Pupils with Reversal and Inversion Difficulties.*

PSYCHOLOGIE CLINIQUE DE L'ENFANT.

Jean-Marie BENISKOS, *Wisc Patterns and Reading Achievement.*

PSYCHOLOGIE CLINIQUE.

Arthur BOLLE, *The Personality Structure of Thyroid Patients on the Rorschach Test.*
Earl KRONENBERGER, *An Investigation of Interpersonal Aspects of Industrial Accident and Non-Accident Men.*
Arthur NIKELLY, *The Bruner-Postman Hypothesis Theory and Perceptual Responses to Inkblots.*

PSYCHOLOGIE (ORIENTATION).

Sr. MARY MADELEINE, S.S.J., *A Multi-Level Reading Program at the Intermediate Grade Level.*

DOCTORAT EN THÉOLOGIE.

R.P. Germain HUDON, o.m.i., *La Perfection Chrétienne d'après les sermons de Saint Léon.*

2. "Colloquium": a forum for philosophy teachers

Pope Leo XIII's heart would have leaped for joy could he have foreseen the amazing growth in the family of teachers of Catholic philosophy on the North American continent. And as we penetrate more deeply into the second half of the twentieth century, there is everywhere evidenced a growing awareness of the need to make this teaching more vital and to bring it into ever closer contact with the cultural problems of our day and age. Translations and commentaries on the Angelic Doctor have continued to multiply; the quality of teaching manuals is constantly improving and we are now arrived at the stage where we are confronted with an embarrassing richness of doctrinal material.

Our problem, as teachers, is to select and present this material in the most effective way to the callow fledgelings in our undergraduate courses. How much philosophy and how much theology are we to offer them in their four year liberal arts courses? Can we be sure that our offerings really influence their thought and judgment and do not remain so many items for memorisation the night before the examination? On all sides, college faculties are probing these questions in countless seminars and discussion groups. Hardly a school exists which has not found its philosophy and theology faculties at grips with these problems.

Marquette University in the summer of 1959 held a public series of discussions on problems involved in teaching; my own college, St. Michael's, Vermont, has for some months been conducting enquiries into questions concerning teaching, under the able chairmanship of Dr. Anton Pegis. The current, Autumn 1959, number of

Thought carries searching articles by Frs. Mooney and MacKenzie warning against attempts to present watered down versions of seminary courses to our lay students. And the great doyen of philosophy teachers, Étienne Gilson himself, has made a series of pronouncements expressing anxiety at the attempt to force premature growth on beginning students.

The teaching of existing materials, as distinct from researches into new materials, thus emerges as a problem of burning actuality. "I care not who makes your laws", an English poet once cried, "provided I help create your ballads." Thomism was once capable of inspiring great poetry, music, literature; given currency and diffusion through effective teaching, it can once again move geniuses to stir the hearts of the masses. Such is the responsibility and such also the opportunity confronting teachers of thomism on whose skill in presentation the popularity of thomism rests.

To bring together the fruits of the meditations and researches of numerous dispersed teachers, whose questionings and offerings might otherwise remain unknown and unfruitful, it is obviously highly desirable to find a common meeting place, or kind of forum, where kindred spirits could stimulate each other in friendly rivalry. Every teacher has favorite illustrations, quotations, examples, modes of treatment, of this or that item of philosophy or theology which he has found efficacious with his students and which he would be willing to turn into the public domain. And what teacher has not, at some time or other, wished that he might know where to address some query concerning a forgotten quotation, in the hope that his fellows might fill in the gap?

I well recall how one very young teacher of logic benefited from the suggestion of a senior that he try, just for once, to begin his logic teaching at the proposition, postponing consideration of terms until later; this small change produced a notable improvement. And another teacher claimed that student interest in syllogism had been quickened by William James' lively presentation of that topic. And who, in trying to teach the doctrine of analogy of attribution or of supposition has not chafed at the paucity of the examples offered by the average textbook? Teachers who have found effective illustrations on these and other topics would help their colleagues by pooling their ideas so contributing to greater student enlightenment.

In short, just as there are reputable literary journals which offer space wherein readers may contribute questions and answers on topics of current interest, so there is a distinctly urgent need for a Catholic philosophy journal wherein teachers may engage in a mutually helpful colloquium. This 20th century resumption of public discussion of *quæstiones disputatæ* would, surely, meet with the approval and blessing of the Angelic Doctor himself.

A. P. Gianelli,
St. Michael's College, Winooski, Vermont.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Cyrille R. Contant. — *L'Assistance à la Messe paroissiale du Dimanche.* Romæ, Pontificia Universitas Gregoriana, 1960. 24,5 cm., 139 p.

L'abbé Contant est prêtre du diocèse d'Alexandria, en Ontario. Son ouvrage est une thèse de doctorat en droit canonique présentée à l'Université grégorienne en 1959. Elle lui a valu la mention « Summa cum laude ».

Le sujet intéresse le droit canonique, la liturgie et le ministère pastoral. La méthode est à la fois spéculative et pratique.

La première partie du volume est une étude historique. L'on voit apparaître, à partir du quatrième siècle, les premiers centres paroissiaux avec leur vie autonome, leur cohésion intérieure et l'étroit attachement des fidèles à leur curé propre. Après la fondation des grands Ordres du treizième siècle, il se produit un certain élargissement de la discipline pontificale favorisant l'assistance à la messe dans les églises ou oratoires des Réguliers. Plus tard, le concile de Trente insiste sur l'importance de la communauté chrétienne locale mais ne modifie pas les règles canoniques antérieures. Au milieu du dix-huitième siècle, le pape Benoît XIV énonce avec clarté les normes définitives que l'on retrouve dans le *Codex Juris canonici.* Bref, le droit de la messe paroissiale du dimanche a constamment évolué vers une liberté de plus en plus grande pour les fidèles.

La seconde partie de cette thèse est une exégèse des textes canoniques actuellement en vigueur. L'abbé Contant examine successivement le droit des fidèles à la fréquentation des lieux de culte, le droit des prêtres à la célébration de la messe en ces endroits et le droit des fidèles par rapport au précepte dominical. Vient enfin l'objet spécifique de la dissertation : la loi de l'assistance à la messe dominicale dans l'église paroissiale (p. 98-103) et les pouvoirs de l'Ordinaire du lieu pour la réglementation de cette messe (p. 104-118).

L'auteur recourt à une documentation choisie pour effectuer une synthèse intéressante. Il adopte les opinions canoniques qui respirent le plus sûrement l'esprit de l'Église.

Un censeur en veine de remontrances pourrait s'appesantir sur certains détails : erreurs typographiques, tournures grammaticales inélégantes et expressions juridiques imprécises : je songe spécialement ici à une formule de la page 117 qui peut induire en erreur.

L'ensemble du livre est digne de louanges et les conclusions générales (p. 119-121) donnent un juste aperçu de la question traitée.

Les bibliothèques sacerdotales et religieuses devraient posséder cet ouvrage.

Germain Lesage, o.m.i.

* * *

URBANO NAVARRETE, s.j. — *La Buena Fe de las Personas juridicas en orden a la Prescripción adquisitiva. Estudio historico-canonico.* Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1959. 23,5 cm., xix-377 p. (Analecta Gregoriana, vol. 105.)

Le R.P. Navarrete, s.j., professeur à la Faculté de Droit canonique de l'Université grégorienne, y a présenté cette dissertation en vue du doctorat.

Le thème de la thèse est la bonne foi requise chez les personnes juridiques pour la prescription acquisitive. L'étude porte sur les antécédents du can. 1512 du *Codex Juris canonici*; elle est d'ordre historique plutôt que pratique puisque, depuis 1918, le droit de l'Église adopte en cette matière celui de l'État où la prescription a lieu.

L'ouvrage est tripartite : 1° le concept de la bonne foi dans l'institution romano-canonique de la prescription; 2° l'existence de la bonne foi au début des différentes espèces de prescriptions et 3° sa persistance pendant le laps de temps requis à leur gestation complète.

L'auteur suit un plan lucide, sa documentation imprimée paraît exhaustive et il procède selon une méthodologie soignée.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

STEFANO VAGOVIC. — *Etica comunista.* Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1959. 23 cm., xii-180 p.

L'éthique marxiste a connu un renouveau doctrinal dans la dernière dizaine d'années, surtout après le projet de Litanov sur l'introduction d'un cours spécial d'éthique et, dernièrement, en 1955, après une œuvre importante d'un groupe d'auteurs soviétiques sous la direction A. F. Siškin.

Rares sont les auteurs des pays occidentaux qui depuis la publication de *Les principes de la morale communiste* de Siškin, ont fait une étude sur la nouvelle conception communiste de l'éthique. Le but de l'auteur, dans cette thèse de doctorat, est d'analyser la morale communiste dans ses tout derniers développements et d'en donner une évaluation dans les cadres mêmes de cette branche de la philosophie russe.

Dans la première partie, l'auteur considère l'éthique communiste dans l'ensemble doctrinal du matérialisme historique, par rapport à la base économique, aux autres superstructures et à la morale traditionnelle occidentale. Il est bon de signaler l'étude de deux questions actuelles : celle de la notion de liberté, conçue fidèlement comme la conscience de la nécessité sociale, et celle de l'influence de la morale communiste sur les autres superstructures (politique, droit, philosophie, religion, science et art) et sur la base économique elle-même.

Dans la deuxième partie il examine les catégories de la morale soviétique, telles que présentées par les auteurs russes eux-mêmes. La question fondamentale est celle de la fin dernière de la vie humaine, qui est constituée par le service de la cause du communisme. Suivent les principes généraux de la morale : esprit de collectivisme, sens de l'humanisme, importance capitale du travail, critique et autocritique qui avec le patriotisme et l'amitié entre les peuples de l'U.R.S.S. représente la source principale de l'évolution de l'histoire socialiste, lorsque le communisme sera réalisé dans sa forme parfaite. Intéressante, ensuite, est l'étude des vertus individuelles, familiales, sociales du citoyen soviétique, ainsi que la mention des péchés et des vices (appelés « survivances du passé ») qu'il se doit d'éviter.

La troisième partie donne un jugement critique de la morale communiste. L'auteur se montre capable de saisir ses valeurs positives, comme la promotion du

bien-être social, le désir de la justice économique, la joie du travail, le progrès de la science et de l'art. Il fait aussi ressortir les réponses des penseurs soviétiques aux objections occidentales portant sur le manque de liberté dans l'activité culturelle et scientifique. Mais principalement, il démontre les aspects négatifs et les contradictions majeures de l'éthique communiste, en partant de la doctrine soviétique elle-même et en distribuant les objections les plus importantes selon les thèmes fondamentaux de l'éthique traditionnelle : la fin dernière, la moralité et l'acte moral, la loi morale et la conscience, l'obligation et la sanction.

Dans cette synthèse, qui n'a pas la prétention de traiter en détail les aspects de chaque problème, l'auteur a le mérite de nous faire connaître la morale communiste par la documentation récente et par les textes originaux de la littérature philosophique russe concernant la discipline morale. Œuvre claire, sûre, précieuse pour ceux qui désirent venir à une connaissance directe des derniers développements de l'éthique communiste.

Fernando GARGANTINI, o.m.i.

* * *

E. BROCK. — *Befreiung und Erfüllung. Grundlinien der Ethik.* Zürich, Artemis Verlag, 1958. 393 Seiten.

Le lecteur qui entreprend l'étude de *Libération et Accomplissement* dans l'espoir d'y découvrir « les grandes lignes d'une éthique » se trouve vite dépaysé, voire déçu. D'abord par la présentation typographique. Quelque quatre cents pages qui se suivent de façon quasi ininterrompue; de temps à autre un chiffre indique qu'un nouveau chapitre est entamé; mais il faut consulter la table des matières pour savoir de quoi il s'agit. Ensuite la lecture elle-même est loin d'être facile. On reste rêveur et on se demande si on saisit bien où l'auteur veut arriver.

M. Brock ne semble pas être partisan d'une philosophie morale aboutissant à des directives concrètes. Sans nier la valeur pratique des préceptes et des défenses, il s'efforce de trouver la signification de la vie en interrogeant la nature et la psychologie humaine. Il avoue que cette recherche, bien qu'elle ne soit pas complètement inutile, ne peut pas fournir l'explication exhaustive du phénomène de l'obligation morale. D'une manière que l'on pourrait appeler « dialectique », notre auteur semble osciller entre une éthique purement humaniste et une morale soutenue et couronnée par la religion. Plusieurs de ses réflexions gravitent autour de la notion de l'absolu sans qu'il devienne clair ce qu'il entend par là. Toutefois l'ouvrage se termine sur l'affirmation que la libération et l'accomplissement ne se rencontrent finalement qu'en Dieu.

Au cours de ces nombreuses pages, M. Brock dit des choses excellentes, p.e. au sujet de la nécessité d'une saine affirmation de soi contre l'exigence injustifiable d'un altruisme absolu. Mais à d'autres endroits, on lit des réflexions tellement désinvoltes et confuses qu'on a envie d'arrêter la lecture.

Arnold ULEYN, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Méthode de recherches juridiques

INTRODUCTION.

1. Le but des travaux pratiques. — 2. L'organisation du système — 3. Les avantages de ce système pour la formation juridique. — 4. Les sources de nos méthodes de travail. — 5. Le plan.

1. *Le but des travaux pratiques.* — Que viennent faire les travaux pratiques dans l'enseignement du droit ? Ont-ils été inventés pour empêcher l'étudiant de jouir d'une quiétude relative en dehors des heures de cours ? Nous ne le croyons pas. Ce n'est pas, en tout cas, ce qui a poussé la Faculté de Droit de l'Université d'Ottawa à les incorporer à son programme d'études au mois de septembre 1954.

Les travaux pratiques visent premièrement à former le raisonnement juridique du futur avocat et du futur notaire. Nous n'avons pas à nous attarder sur la nécessité de cette formation du raisonnement. Les travaux pratiques sont d'ailleurs une excellente préparation à la dissertation juridique. Celle-ci est le critère déterminant du degré de formation juridique de l'étudiant en droit. C'est pourquoi, une dissertation de quatre heures est devenue, à la Faculté de Droit de l'Université d'Ottawa, depuis le mois de mai 1955, une partie très importante des examens de licence. De plus, une dissertation de huit heures est exigée des candidats au diplôme d'études supérieures en droit, préparatoires au doctorat en droit.

En second lieu, les travaux pratiques apprennent aux étudiants à faire des recherches, à dépouiller des documents et à en extraire la substance avec intelligence et avec une parfaite maîtrise des méthodes. C'est la seule manière, croyons-nous, de faire œuvre scientifique.

2. *L'organisation du système.* — Au tout début de l'année scolaire, les étudiants de première et de deuxième année sont divisés en groupe de huit à dix étudiants. Un professeur ou un chargé de travaux pratiques dirige chaque groupe tout au cours de l'année. Il choisit le sujet, donne une courte bibliographie, expose les méthodes de travail; il vérifie le travail fait chaque semaine; il dirige les réunions du groupe et oriente chaque étudiant, au moyen d'entrevues individuelles, dans l'étude et la rédaction de son chapitre particulier.

En effet, après une étude générale du sujet attribué au groupe, un plan est rédigé et chacun se voit attribuer une tranche de ce plan comme travail personnel.

Chaque étudiant remet donc obligatoirement un travail qui lui est personnel et différent de celui de ses confrères. Une fois corrigés, ces travaux sont polygraphiés et quelques exemplaires en sont reliés. C'est ainsi que depuis 1954-1955, la bibliothèque de la Faculté s'est enrichie d'une collection de travaux pratiques portant sur une trentaine de questions de droit (le lecteur en trouvera la liste en annexe au tableau numéro 1). Ces différents travaux, sur des sujets qui parfois avaient été peu traités en droit québecois, sont une source précieuse de documentation.

3. *Les avantages de ce système pour la formation juridique.* — Nous avons fait remarquer que les travaux pratiques s'échelonnent sur la majeure partie de l'année scolaire, soit de septembre à mars. Les avantages d'un tel travail à long terme sont nombreux. L'étudiant peut ainsi traiter un sujet en profondeur; guidé par le chargé de travaux pratiques, il a le temps de découvrir, de comprendre et d'assimiler les méthodes de travail dont il a besoin pour traiter correctement n'importe quel sujet de droit.

Si on a su donner au futur notaire ou au futur avocat le goût d'aller au fond des choses; si on lui a enseigné des méthodes de travail appropriées à la science du droit, méthodes qu'il a été forcé de mettre en pratique au moins deux ou trois fois durant sa vie universitaire, la partie est gagnée : il saura travailler le reste de ses jours.

C'est ainsi qu'en troisième année, l'étudiant qui a bien fait ses travaux pratiques dans les années précédentes, réussira à traiter en profondeur un sujet de droit dans un délai beaucoup plus limité. C'est ce qui se produit à la Faculté de Droit de l'Université d'Ottawa depuis quatre ans. Les étudiants de troisième année réussissent, dans une période de trois semaines, à préparer une conférence approfondie sur un sujet de droit qui leur est imposé. Ils donnent cette conférence, d'une heure au maximum, devant leurs confrères de classe. Ces conférences sont critiquées et notées par monsieur le professeur Azard, qui les a dirigées jusqu'ici, en tenant compte tant du fond que de la

forme de cet exposé oral. Les travaux pratiques deviennent donc une partie essentielle et irremplaçable de la formation du futur juriste.

Il faut revigorer et enrichir le droit québecois si on veut lui conserver son caractère propre et le faire respecter par les juristes des autres provinces du Canada. Le seul moyen d'atteindre ce but ultime, c'est de former en grand nombre des juristes compétents. Les travaux pratiques constituent la fondation de la formation qu'il faut donner à l'étudiant en droit.

Voilà, croyons-nous, les principaux avantages de ce système. En le mettant nous-mêmes en pratique cette année, nous avons été amenés à constater les difficultés des étudiants. Ces difficultés se situent surtout au niveau de la recherche nécessaire à l'élaboration du travail pratique comme de tout autre travail nécessitant une rédaction sur un sujet de droit. C'est pourquoi nous voulons maintenant exposer, en détail, les méthodes concernant deux aspects particulièrement importants des recherches, à savoir : le dépouillement de la doctrine et le dépouillement de la jurisprudence. Ces deux étapes sont probablement les plus difficiles à franchir; l'étudiant qui débute ne comprend pas facilement la nature de ces recherches et, surtout, les méthodes concrètes de travail lui font défaut.

4. *Les sources de nos méthodes de travail.* — Ces méthodes de travail, nous ne les avons évidemment pas inventées de toutes pièces; cependant, comme une grande latitude est laissée aux chargés de travaux pratiques, nous les avons adaptées selon notre conception personnelle.

Nous retrouvons les idées qui sont encore à la base du présent système des travaux pratiques dans un article [1] publié, dès 1947, dans la *Revue du Notariat* par Me Pierre Azard. Me Azard dirigeait déjà, en 1946, des groupes de travaux pratiques à l'Institut catholique de Paris. Nous avons également utilisé l'admirable petit traité de méthodes publié en France, par le professeur Henri Mazeaud [2]. Une

[1] Me Pierre AZARD, professeur de l'Institut catholique de Paris, *Recherche d'une Méthode pour l'Enseignement du Droit civil,* 50 R. du N., p. 133.

[2] Henri MAZEAUD, *Méthodes générales de Travail* ou *Nouveau Guide des exercices pratiques pour la licence en droit,* éd. Domat Montchrestien, 160, rue Saint-Jacques, Paris.

plaquette publiée par Mes Paul-A. Crépeau et Jean Roy, en 1958, *La dissertation juridique* [3], a également retenu notre attention.

Mais, à vrai dire, nos deux principales sources de documentation ont été l'enseignement que nous avons nous-mêmes reçu depuis 1956 et le petit ouvrage de Mazeaud. A même ces sources, nous avons élaboré nos propres méthodes, dont la communication peut présenter quelque intérêt.

5. *Le plan.* — Nous verrons dans une première partie les méthodes concernant le dépouillement de la doctrine. La deuxième partie concernera l'adaptation de ces méthodes au dépouillement de la jurisprudence. Dans chaque cas, nous parlerons d'abord des « cadres du travail » et en second lieu de la recherche et du dépouillement proprement dits.

Nous laissons volontairement de côté toutes les méthodes touchant la progression générale du travail en groupe et nous ne parlerons pas des conseils relatifs au plan et à la rédaction. Les méthodes, que nous voulons décrire ici, concernent le travail de recherche, c'est-à-dire à partir du moment où l'élève reçoit son sujet particulier jusqu'à l'élaboration du plan de son travail.

I. — LE DÉPOUILLEMENT DE LA DOCTRINE.

6. Introduction. — 7. Les buts des cadres du travail. — 8. La délimitation intellectuelle du sujet. — 9. Les cadres matériels du sujet. — 10. La recherche. — 11. Le dépouillement : son objet. — 12. Procédé du dépouillement.

6. *Introduction.* — A ce stade du travail, l'étudiant a déjà reçu du chargé de travaux pratiques le titre de son chapitre, la bibliographie nécessaire pour démarrer dans son étude ainsi que plusieurs références aux arrêts importants touchant le problème qu'il aura à étudier.

Muni de ces instruments essentiels, l'étudiant va rechercher les principes et les règles de droit qui gouvernent son sujet. Cette recherche se fait d'abord dans la doctrine. Dans ce champ d'étude, comment l'étudiant va-t-il procéder ? C'est ce que nous tenterons d'exposer en deux points : premièrement les « cadres du travail » et deuxièmement *la recherche et le dépouillement.*

3 Mes Paul-A. Crépeau et Jean Roy, *La Dissertation juridique*, Montréal, Faculté de Droit, Université de Montréal, [1958].

A. Les cadres du travail sur la doctrine.

7. *Les buts des cadres du travail.* — Avant de commencer la lecture et l'étude des auteurs, l'étudiant doit poser des cadres à sa recherche et surtout se ménager toute une série de tiroirs où il pourra emmagasiner ses trouvailles. Les buts de ces cadres sont les suivants : 1° poser des jalons qui guideront le chercheur; 2° s'assurer qu'il n'oublie pas des problèmes essentiels; 3° savoir où conserver les principes et les règles de droit qu'il a trouvés, ainsi que toutes les références aux auteurs et aux arrêts qui touchent le sujet.

Ces cadres dont nous parlons sont à la fois de nature intellectuelle et de nature matérielle.

8. *La délimitation intellectuelle du sujet.* — Il faut trouver les grandes idées, les principales subdivisions, les principaux problèmes que présente l'étude du sujet particulier de chacun. Où prendre ces idées, subdivisions, problèmes qui permettront au chercheur de trouver quinze à vingt titres de fiches où il notera le résultat de ses recherches ? On les trouve d'abord dans les connaissances déjà acquises du sujet par l'étude faite des textes de la loi ou articles des codes et par la vue d'ensemble du sujet que l'étudiant ou le chercheur doit posséder avant de procéder à l'établissement des cadres de son travail de recherche. Ensuite, il est possible de compléter la liste des titres ainsi établie, en feuilletant les volumes déjà lus ou connus sur le sujet, en référant à la table des matières, aux titres et divisions des différents chapitres de ces volumes.

De cette façon, entre quinze et vingt titres, représentant des idées importantes qui touchent le sujet peuvent être alignés. Ces titres constituent les jalons nécessaires pour délimiter intellectuellement le travail de recherche. Parlons maintenant des cadres matériels du travail.

9. *Les cadres matériels du sujet.* — Ils se composent de deux documents : *le fichier et la fiche générale de références.*

Premier document : Le fichier.

Pour constituer le fichier, il s'agit tout d'abord de prendre des feuilles blanches de format 8 ½ × 11 (quinze à vingt feuilles, suivant le nombre de titres de fiches qui ont été trouvés selon la méthode indiquée ci-dessus). Ensuite, au haut de chaque feuille, on écrit au

crayon (pour pouvoir le changer, si nécessaire) une des idées trouvées, c'est-à-dire un titre de fiche. Ces quinze à vingt feuilles ayant chacune leur titre constituent ce que nous appelons les fiches de doctrine ou fichier de doctrine.

Ces fiches sont classées par ordre alphabétique et numérotées consécutivement. On a également soin de n'écrire que sur un seul côté des fiches; cette remarque vaut d'ailleurs pour tous les documents établis au cours des travaux pratiques. Il est important aussi d'utiliser toujours le même format de fiche.

Regardons maintenant l'étudiant au travail en bibliothèque. Il dispose son fichier de la façon suivante : plaçant les fiches les unes sur les autres, il a soin de laisser paraître le titre de chacune. Ainsi, il a constamment sous les yeux les différentes idées du sujet; de plus il peut repérer rapidement et facilement la fiche sur laquelle il veut noter une règle ou un principe qu'il vient de trouver en lisant. Il a soin de toujours remettre à sa place la fiche sur laquelle il vient de noter l'idée qu'il veut conserver. Ce procédé peut paraître long, mais il est très sûr et permet au chercheur d'épargner beaucoup de temps, malgré les apparences.

A sa droite, l'étudiant a donc maintenant une série de fiches sur laquelle il résumera les règles et principes développés par les auteurs. Il lui faut aussi trouver un moyen pratique de noter les *références* intéressantes qu'il va rencontrer au cours de son étude des auteurs. Ces références, il va les conserver sur une *fiche générale de références.* Avec l'ouvrage qu'il est en train de consulter, l'étudiant a tous les outils qu'il lui faut pour un travail fructueux.

Deuxième document : La fiche générale de références.

La fiche générale de références, consiste simplement en une feuille ordinaire (8 ½ × 11) de papier blanc portant au haut son nom *Fiche générale de références.* D'autres feuilles de même dimension pourront être ajoutées plus tard à mesure que le nombre des références l'exigera. Il faudra alors les numéroter à mesure qu'elles seront ajoutées.

Au cours de la recherche et du dépouillement, on garde près de soi ces différentes feuilles constituant la fiche générale de références, en conservant sur le dessus, la dernière feuille non compilée. De cette

façon la référence qui vient d'être rencontrée peut être notée rapidement.

L'étudiant a maintenant en face de lui deux documents essentiels qui lui serviront tout au long de sa recherche dans la doctrine. D'un côté, il a ses fiches de doctrine; chacune d'elles a un titre, qui réfère à une idée importante du sujet. D'un autre côté, il a sa fiche générale de références. Il s'agit pour lui de se servir de ces cadres, bien matériels, il faut en convenir, et d'en faire des instruments efficaces de son travail intellectuel. En un mot, il faut que l'étudiant annote sur ses fiches les fruits de sa recherche; c'est pourquoi nous traiterons maintenant de la *recherche et du dépouillement proprement dit.*

Le lecteur notera bien que la recherche et le dépouillement se font ensemble, bien que nous les ayons séparés ici pour fins de présentation.

B. La recherche et le dépouillement de la doctrine.

10. *La recherche.* — Le premier pas à faire dans toute recherche doctrinale est d'établir une courte bibliographie des auteurs les plus connus qui traitent du sujet. Cette courte bibliographie ou liste d'auteurs est notée immédiatement sur la fiche générale de références, qui demeure toujours, nous le verrons, le document *clef* qui guide le chercheur. Pour l'étudiant, cette bibliographie sommaire est fournie par le chargé de travaux pratiques, comme nous l'avons déjà vu. Le chercheur doit également posséder une vue d'ensemble de son sujet avant de passer au stade que nous étudions présentement. Ces étapes préliminaires étant franchies, comment procéder, quel auteur consulter le premier ?

On consultera toujours en premier lieu l'auteur qui traite le sujet dans son ensemble, de la façon la plus claire et la plus simple, en choisissant, le cas échéant, l'auteur le plus récent. Ceci afin de mieux orienter la recherche en ayant une parfaite compréhension du sujet dans toutes ses implications. (Les grands traités de droit civil « français » connus sont ici très utiles. Ils ont le mérite d'être clairs et brefs, permettant ainsi au lecteur de ne pas se perdre dans un fatras de détails.)

Après avoir dépouillé cet auteur simple, l'étudiant s'attaquera à l'auteur qui est, s'il en existe un, le plus complet sur le sujet, c'est-à-dire celui qui a le plus approfondi le sujet. Ensuite l'étudiant consultera les autres auteurs, les articles de revues, les thèses. Ces différents ouvrages lui permettront d'analyser les points délicats, controversés, moins connus et pourtant intéressants. (C'est à même sa *fiche générale de références*, comme nous le verrons, que le chercheur peut ainsi compléter son étude de la doctrine.)

Voilà, exposée bien succinctement, une méthode facile et logique de bien connaître un sujet sur le plan doctrinal. Mais tout n'est pas de lire; pour ne pas oublier, il faut noter au fur et à mesure des lectures; autrement, le travail sera toujours à recommencer. C'est ici qu'il devient utile de savoir ce qu'il faut noter et comment il faut le noter, afin de se retrouver dans la multitude des problèmes et des solutions proposés par les auteurs. Le dépouillement de la doctrine doit pour cela se faire logiquement et avec méthode.

11. *Le dépouillement : son objet.* — Le but principal de la recherche est de trouver, chez les auteurs, des principes généraux, des normes juridiques nouvelles ou originales, pour être en mesure de juger les problèmes légaux. Nous appelons ces principes ou normes des *règles de droit.* La *règle de droit,* c'est la solution juridique d'un problème d'ordre général ou d'une situation concrète et particulière. Le problème d'ordre général est résolu par des principes généraux, et la situation particulière et concrète l'est par l'application de ces principes généraux. La *règle de droit* est donc soit une solution d'ordre général, soit une solution de détail; préoccupation constante du civiliste, elle est l'objet principal du dépouillement de la doctrine.

En second lieu, la lecture de la doctrine est une source précieuse de documentation. L'auteur consulté par l'étudiant a lui-même consulté d'autres auteurs; il a lu les arrêts importants. L'étudiant a donc bien soin, tout au long de sa lecture, de porter sur sa « fiche générale de références » tous les auteurs cités et toutes les décisions des tribunaux qu'il rencontre.

On voit par ces quelques considérations sur l'objet du dépouillement, qu'après la lecture d'un auteur l'étudiant en a extrait tout ce qui peut être utile à son travail. S'il a bien noté les règles de droit

et les références, il n'aura plus à revenir à cet auteur, sauf parfois pour une simple vérification lors de la rédaction.

Pour que ce travail de dépouillement soit fait le plus complètement possible et sans perte de temps, il nous apparaît nécessaire de donner quelques conseils sur la manière de procéder au dépouillement.

12. *Procédé du dépouillement.* — Il nous faut exposer séparément le procédé de dépouillement de la règle de droit et ensuite celui des références.

Le dépouillement des règles de droit. — L'étudiant qui note une règle de droit, doit noter une règle et non faire un exposé d'un point de droit. Il faut, en quelques lignes seulement et d'une façon claire et précise, résumer un principe en application. Ainsi, lorsqu'un auteur expose et explique en une ou deux pages un principe de droit, l'étudiant doit pouvoir résumer l'essentiel de ces explications en trois ou quatre lignes. Il a alors « extrait » la règle de droit. Cet exercice de précision et de concision est très bon pour l'esprit et le raisonnement juridique. Au début, l'étudiant devrait avant de noter une règle de droit sur une fiche, la résumer tout d'abord sur un brouillon. Au fur et à mesure qu'avance son travail, il devient plus sûr de lui et il peut résumer très correctement, directement sur ses fiches de doctrine des règles de droit qui sont complètes bien que concises.

Chaque règle de droit est donc portée sur la fiche de doctrine appropriée, c'est-à-dire celle dont le titre correspond à la règle trouvée; si cette fiche n'existe pas, il faut l'établir. Cependant, l'étudiant doit se garder de trop multiplier le nombre de ses fiches, car plus son fichier sera volumineux, plus il perdra de temps à le feuilleter.

Nous venons de voir que les règles de droit doivent être portées sur une fiche appropriée; il est très important de savoir comment disposer sur une même fiche toutes les règles de droit se rapportant à l'idée à laquelle cette fiche est réservée.

Les différentes règles de droit sont notées sur la fiche, les unes à la suite des autres. On laisse cependant un espace entre chacune afin d'y noter, au cours d'autres lectures, les références aux auteurs qui rapportent la même règle ou y ajoutent en plus une précision ou une exception.

L'étudiant doit aussi prendre bien soin de noter, sous la règle qu'il vient de résumer, le nom de l'auteur, le titre du volume, le tome, la page et même le paragraphe; cela d'une façon très précise car au cours de la rédaction, s'il doit référer à l'auteur qu'il cite, il pourra le faire rapidement. D'autre part, cela lui évitera de chercher à nouveau la référence exacte lorsqu'il voudra l'indiquer dans son travail. Pour bien comprendre ces explications, le lecteur référera à l'exemple d'une fiche type de doctrine que nous reproduisons en annexe au tableau numéro 2.

Le dépouillement des références. — En plus de dépouiller la doctrine et d'en extraire les règles de droit, l'étudiant, nous l'avons déjà dit, trouve au cours de ses lectures, un très grand nombre de renvois aux auteurs et à la jurisprudence. Il porte ces références, au fur et à mesure qu'il les rencontre, sur sa « fiche générale de références ».

Pour les références à la doctrine, le procédé est assez simple. Il suffit de résumer en une demi-ligne ou une ligne l'idée traitée par l'auteur et de noter le nom de l'auteur, le titre du volume, le tome et la page où le sujet est traité. Quant aux références aux arrêts de jurisprudence, nous en traiterons plus longuement dans la deuxième partie de ce travail. Il est à remarquer que les références à la doctrine et à la jurisprudence sont portées sur la « fiche générale de références » les unes à la suite des autres, sans distinction, et qu'elles sont numérotées. Pour mieux comprendre la façon de noter les références sur cette fiche générale, le lecteur consultera en annexe le tableau numéro 3.

Rappelons qu'il est nécessaire de compléter l'étude de la doctrine en consultant tous les ouvrages, articles de revues et thèses déjà notés sur la « fiche générale de références ».

L'étudiant a maintenant terminé sa recherche dans la doctrine. Il conservera toutes ses fiches de doctrine dans une chemise spéciale à cet effet. Il doit maintenant s'attaquer au dépouillement de la jurisprudence.

II. — LE DÉPOUILLEMENT DE LA JURISPRUDENCE.

13. Introduction. — 14. Rappel des cadres déjà utilisés. — 15. Le fichier. — 16. La fiche générale de références. — 17. La recherche. — 18. Le dépouillement. — 19. Conclusion du travail.

13. *Introduction.* — Nous suivrons dans cette deuxième partie les mêmes divisions que dans la première partie. Il est assez difficile d'éviter des répétitions que nous croyons nécessaires pour la compréhension des méthodes. Cependant, il est à remarquer que les méthodes, quoique fort semblables pour la doctrine et la jurisprudence, doivent être adaptées à chacune de ces étapes du travail.

Nous adapterons d'abord les cadres matériels du travail au dépouillement de la jurisprudence; nous traiterons ensuite de la recherche et du dépouillement proprement dits de celle-ci.

A. Les cadres.

14. *Rappel des cadres déjà utilisés.* — Les cadres, quant au dépouillement de la jurisprudence, sont simples. En effet, ils ne sont qu'une reproduction adaptée des cadres déjà utilisés dans l'étude de la doctrine. Ils comprendront donc le fichier de jurisprudence et la fiche générale de références.

15. *Le fichier.* — Nous conseillons ici aux étudiants de se constituer un deuxième fichier pour la jurisprudence. Pour cela, ils n'ont qu'à reproduire les titres des fiches de doctrine sur une autre série de feuilles blanches (8 ½ × 11). L'étudiant a donc maintenant une série de fiches de doctrine et une série de fiches de jurisprudence, qu'il conserve dans deux chemises différentes. Nous voyons que ces fiches forment deux documents bien distincts.

Pour établir le plan, il s'agira de réunir les fiches de doctrine et de jurisprudence qui traitent d'une même question. Monsieur le professeur Henri Mazeaud nous donne lui-même tous les avantages de classer ainsi, par question, la documentation trouvée : « Pourquoi est-il indispensable de procéder de cette manière ? Parce que, quand vous rédigerez votre exposé, vous serez obligé, en abordant chacune des questions qui le composent, de revoir les notes prises à son sujet. Il faut donc que vous puissiez réunir toutes ces notes rapidement, sans être obligé chaque fois de les chercher dans l'ensemble de votre documentation. D'autre part, l'établissement du plan se trouve grandement facilité : en consultant l'intitulé de vos feuilles, vous voyez rapidement toutes les questions à traiter. Une fois le plan arrêté, vous classerez

toutes vos feuilles dans l'ordre de ce plan. Vous n'aurez plus alors qu'à les suivre pour rédiger [4]. »

16. *La fiche générale de références.* — C'est sur ce document que les références aux auteurs et aux arrêts de jurisprudence ont été notées au cours de l'étude de la doctrine. En abordant la jurisprudence, il est très important d'y ajouter tous les arrêts concernant le sujet à traiter. Pour bien faire ce travail, il est utile que l'étudiant procède d'une façon systématique à la recherche des arrêts, qu'il notera sur sa fiche générale de références et qu'il devra ensuite dépouiller.

Les cadres matériels étant établis, nous verrons comment il faut les remplir par la recherche et le dépouillement. Nous traiterons séparément de l'une et de l'autre, quoique ces opérations ne soient pas totalement distinctes. Mais il est très important de procéder d'abord à une recherche presque complète des arrêts avant d'en commencer l'étude.

B. La recherche et le dépouillement de la jurisprudence.

17. *La recherche.* — Avant de commencer à feuilleter les annuaires et recueils de jurisprudence, l'étudiant vérifie en quelle année l'auteur le plus complet sur le sujet a écrit son ouvrage. Cet auteur a probablement référé aux arrêts les plus importants. Ces références ayant été notées par l'étudiant sur sa fiche générale de références à l'occasion du dépouillement de l'ouvrage, il est probable que la liste des arrêts pour les années antérieures est complète.

Il sera cependant utile de vérifier plus tard sur des points plus délicats. Il faut tout d'abord chercher la jurisprudence en commençant par l'année en cours, pour remonter jusqu'à la période durant laquelle le volume le plus complet a été écrit. Par exemple, si l'ouvrage date de 1940, on cherchera dans les recueils de jurisprudence les arrêts touchant le sujet de 1960 à 1940 ou 1939.

Chaque arrêt trouvé est porté immédiatement sur la fiche générale de références. On le fait, en résumant, une demi-ligne ou une ligne au plus, l'idée de l'arrêt, puis en notant la référence elle-même. Exemple :

[4] Henri Mazeaud, *op. cit.*, p. 75.

Resp. fait d'autrui, exécution des fonctions. 1959 S.C.R., 48 Tremblay c. Poitras.

Dom. Int., blessure corporelle, 1949 B.R., 59 Julien c. Vézina [5].

On se prépare ensuite au dépouillement en regroupant les arrêts par idées. En analysant la fiche générale de références, maintenant complète, on groupe, au moyen de signes conventionnels, les arrêts qui traitent du même sujet, c'est-à-dire ceux qui se rapportent à une des idées déjà mentionnées au haut des fiches de doctrine.

Voici un exemple de signes conventionnels reproduits dans une légende :

o - préjudice moral...
x - blessure corporelle...
-- responsabilité contractuelle, nature...
/ - responsabilité délictuelle, fondement [6]...

18. *Le dépouillement.* — La fiche générale de références étant complète, l'étudiant peut maintenant commencer à lire les arrêts qu'il y a inscrits. Il n'oubliera pas qu'en lisant ces différents arrêts, il trouvera d'autres références à des arrêts importants et qu'il devra les noter immédiatement sur sa fiche générale de références, à la suite des autres, de la même façon et en reproduisant le signe conventionnel utilisé pour le sujet dont traite l'arrêt trouvé.

L'ordre à suivre pour le dépouillement est très simple. Lorsque l'étudiant se rend à la bibliothèque, il doit d'avance se fixer une tâche à accomplir en tenant compte du temps à sa disposition. (Exemple : j'ai deux heures à ma disposition, je lirai deux ou trois arrêts.) Pour fixer cette tâche, l'étudiant aura soin de suivre l'ordre suivant : tout d'abord il étudiera ensemble les arrêts se rapportant au même sujet et déjà groupés au moyen de signes conventionnels sur la fiche générale de références; ensuite, à l'intérieur d'un même groupe d'arrêts, il commencera par les arrêts de la juridiction la plus élevée et il dépouillera d'abord les arrêts les plus récents.

On trouvera un grand profit à suivre l'ordre que nous venons d'indiquer, et le travail y gagnera encore en suivant le procédé que nous allons exposer.

Comme procédé de dépouillement, nous suggérons de lire chaque arrêt attentivement en vue de trouver la règle de droit affirmée par

[5] Voir, en annexe, le tableau numéro 3.
[6] Voir, en annexe, le tableau numéro 3.

l'arrêt, puis de la noter sur la fiche appropriée. Si un arrêt est long et difficile, on le résumera sur une fiche spéciale en suivant la méthode illustrée au tableau numéro 4.

Si un arrêt comporte plusieurs règles de droit, on notera les différentes règles sur différentes fiches, selon le sujet traité. Enfin, il faut prendre soin de rayer au fur et à mesure, sur la fiche générale de références, l'arrêt qui vient d'être lu.

Lorsqu'un arrêt n'apporte rien de nouveau à une règle déjà notée, on porte alors tout simplement la référence à cet arrêt à la suite de la règle qu'il vient réaffirmer. Nous reproduisons au tableau numéro 5 la façon de noter certaines précisions ou exceptions que l'on peut rencontrer dans l'étude des arrêts touchant une même règle de droit.

Voilà l'essentiel des méthodes à suivre dans le dépouillement de la jurisprudence. Nous terminerons cet exposé par quelques remarques.

CONCLUSION.

19. Nous croyons utile, en effet, de rappeler ici certaines indications qui permettront une compréhension plus parfaite des méthodes que nous venons d'exposer. Tout d'abord, la lecture de la présente étude ne permettra sans doute pas d'assimiler tout cet amoncellement de détails matériels. En effet, les méthodes de travail sont faites d'une foule de détails, insignifiants en apparence, mais primordiaux lorsqu'on sait les agencer. Pour bien comprendre les méthodes exposées, il sera très profitable de rapprocher cette étude des tableaux qui l'illustrent en annexe.

Peut-être quelques lecteurs trouveront-ils élémentaires certaines de nos remarques; mais notre but essentiel en écrivant ce travail a été d'apporter spécialement une aide au chercheur débutant et surtout à l'étudiant en droit.

D'autre part, comme nous l'avons indiqué au début de la présente étude, nous avons délibérément limité cet exposé des méthodes aux deux étapes les plus difficiles des travaux pratiques : le dépouillement de la doctrine et celui de la jurisprudence.

Pour donner une vue d'ensemble de la méthode exposée, nous indiquons enfin la marche à suivre dans un travail de recherche juridi-

que, compte tenu, évidemment, de la méthode que nous avons préconisée :

1° étude des textes de loi se rapportant au sujet;

2° vue d'ensemble du sujet par quelques lectures générales;

3° constitution de la « fiche générale de références »;

4° constitution du « fichier de doctrine »;

5° recherche et dépouillement de la doctrine;

6° nécessité de compléter la liste des arrêts touchant le sujet sur la fiche générale de références;

7° constitution du « fichier de jurisprudence »;

8° regroupement des arrêts au moyen de signes conventionnels sur la fiche générale de références;

9° étude et dépouillement des divers groupes d'arrêts et annotation des règles de droit rencontrées sur les fiches de jurisprudence;

10° revision du fichier de doctrine à l'aide des références aux auteurs trouvées dans la jurisprudence. Cette dernière étape n'a pas été traitée directement dans l'exposé, mais elle s'infère de la méthode suivie. L'étude de la jurisprudence ayant fourni de nombreuses références aux auteurs, on reprendra avec profit l'étude de la doctrine pour la compléter.

Viateur Bergeron,
Jean-Charles-M. Coutu,
chargés de travaux pratiques à la Faculté de Droit,
section de droit civil.

ANNEXE

TABLEAU NUMÉRO 1.

Liste des travaux pratiques publiés à la Faculté de Droit de l'Université d'Ottawa depuis 1954, année durant laquelle ils furent inaugurés.

Année 1954-1955 :

1. Les droits familiaux.
2. La propriété.
3. Le domicile.
4. L'ordre public.
5. La faute contractuelle.
6. La vente à tempérament.

Année 1955-1956 :

7. La personnalité juridique.
8. Le tuteur.
9. La bonne foi.
10. L'enrichissement sans cause.
11. L'enregistrement.
12. Les clauses d'irresponsabilité.

Année 1956-1957 :

13. Le formalisme.
14. Les présomptions de responsabilité.
15. La filiation hors mariage.
16. La nullité.
17. La fraude.
18. Le consentement tacite.

Année 1957-1958 :

19. L'adoption.
20. Les empêchements au mariage.
21. La séparation de biens judiciaire.
22. L'autorité maritale.
23. L'incapacité de contracter.
24. La garantie dans la vente.

Année 1958-1959 :

25. L'usufruit.
26. La filiation légitime.
27. La séparation de corps.
28. La preuve testimoniale.
29. Le cautionnement.
30. Le mandat.

Pour mémoire.

Année 1959-1960 (travaux en cours, à publier) :

31. Le statut juridique des meubles.
32. Les dommages-intérêts.
33. La responsabilité du fait d'autrui.
34. Les exceptions préliminaires.
35. Les pouvoirs du syndic de faillite.
36. L'adaptation des sûretés au droit commercial.

TABLEAU NUMÉRO 2.

Exemple d'une *Fiche de doctrine* (voir ci-haut : 12. Procédé du dépouillement).

Fiche 8 ½ × 11

Titre...	Diffamation : nature de la réparation — dommages moraux
1re règle de droit...	*Pour dommages moraux :* indemnité pécuniaire pour tort réellement subi (pas de D.I. exemplaires ou punitifs). Autres réparations possibles, telles : 1) suppressions dans les livres de la municipalité d'une résolution injurieuse; 2) insertion d'une copie du jugement dans les dits livres. Cependant, pas de rétractation dans les journaux. (*Traité de Droit civil du Québec*, André Nadeau, vol. 8, n° 259.)
opinion contraire sur même règle à vérifier à Québec...	En France, une certaine publicité des jugements par journaux ou affiches. (*Traité théorique et pratique de la responsabilité civile*, de H. et L. Mazeaud, t. 3, n° 2319, p. 431.)
simple référence...	D.I. suivant les circonstances. (*Droit civil canadien*, Mignault, t. 5, p. 356.)
espace pour notes futures sous la même idée...	

TABLEAU NUMÉRO 3.

Exemple d'une *Fiche générale de référence*
(voir ci-haut : 12. Procédé du dépouillement).

Fiche 8 ½ × 11

Fiche générale de références

Les signes conventionnels indiquent des arrêts touchant un même point.	« Espace pour signes conventionnels. »	1) Bibliographie sommaire donnée par le 2) chargé de travaux pratiques ou établie 3) par le chercheur lui-même (cf. n° 10).
	Nadeau	
	..	4) Accusations diffamatoires, D.I. punitifs refusés (arrêt important). Harton c. L'Événement (1936) 74 C.S., 82.
	x	5) Suppression d'une résolution diffamatoire dans les registres municipaux. Humphreys c. Hemminford (1935) 73 C.S., 109 (imputation d'adultère).
N°s 4 à 9 incl. références prises dans Nadeau lors de la lecture de cet ouvrage.	x	6) *Idem...* Galienne c. La Corp. du Canton Letellier (1913) 23 B.R., 69.
	x	7) Insertion de copie du jugement dans les registres municipaux. Humphreys... (cf. n° 5).
	x	8) *Idem...* Vallière c. Corp. de Saint-Henri de Lauzon (1905) 14 B.R. 16, infirmant (1904) 26 C.S., 447.
	o	9) Rétractation dans journaux (refusée). Gariepy c. Beauregard (1932) 36 R.P., 419.
	Mazeaud	
N°s 10 et 11 ibidem dans Mazeaud.	n	10) *Idem* (accordée). DEMOGUE, *Traité des obligations*, t. 4, n° 490; t. 6, n° 297.
	o	11) *Idem* (refusée). *Traité pratique de la responsabilité civile*, LALOU, 4e éd., n° 88.
		12)
		13)
		14)
		15)
		16)

TABLEAU NUMÉRO 4.

Exemple d'un *Résumé de cause et de la façon de trouver la règle de droit d'un arrêt.*

Fiche 8 ½ × 11

Temps à consacrer en moyenne sur un arrêt : environ une heure.

Procédé :

1. *Identification des parties.*
2. *Prendre connaissance des articles du code cités.*
3. *Lire la cause au complet en faisant abstraction provisoirement des dissidences.*
4. *Résumer la cause en quatre étapes : faits, points de droit, décision, motifs. Ne s'attacher qu'à une seule étape à la fois.*
5. *En extraire la règle de droit.*
6. *Confronter avec le sommaire.*
7. *Noter les références sur la fiche générale des références.*
8. *Lire les dissidences et noter ce qui est intéressant le cas échéant.*

L'étudiant suit ce procédé pour les dix ou quinze premiers arrêts consultés. Par la suite, il n'y reviendra que pour les arrêts longs et difficiles. En effet, après un certain temps de cet exercice, il pourra extraire la règle de droit d'un arrêt sans suivre tout ce long processus. Il s'en inspire mentalement, sans faire un résumé écrit.

Carli c. Mtl Tram. Co. 1947 B.R., 209

Faits : M[11e] Carli, blessée dans un accident, dont elle tient responsable la Mtl Tram., réclame l'exécution provisoire de certains D.I., alléguant leur nature alimentaire.

Points de droit :

1. La créance pour ces D.I. est-elle alimentaire?
2. La demanderesse est-elle fondée à en demander l'exécution provisoire ?
3. L'inscription en droit ne touche pas notre problème.

Décision :

1. La créance de la victime du délit a un caractère alimentaire permettant même de saisir des biens autrement insaisissables (1943 S.C.R., 470).
2. Cependant différence entre *D.I. : créance alimentaire* et pension ou provision alimentaire selon *594 c. pr. c.; exécution provisoire refusée.*

Motifs :

1. D.I. ici : créance alimentaire; simple affirmation du tribunal en se basant sur 1943 S.C.R., 470 affirmant que frais médicaux, pertes de salaires, etc., sont des créances alimentaires.
2. D'après doctrine et jurisprudence citées, cas d'exécution provisoire : limités à ceux prévus au c. pr. c. et ne s'appliquant qu'au cas de pension ou provision alimentaire à raison de la parenté ou de l'alliance.

Règle de droit : Les D.I. subis dans un accident (pertes de salaires, frais médicaux, incapacité) sont de *nature alimentaire* mais pas d'exécution provisoire (p.c.q. on ne sait pas s'ils seront accordés en définitive).

TABLEAU NUMÉRO 5.

Exemple d'une *Fiche de jurisprudence.*

Fiche 8 ½ × 11

La règle de droit...

Exemple de cette règle... On note également de la même façon les exceptions ou précisions par rapport à la règle principale...

Responsabilité du commettant Occasion des fonctions — La faute commise à l'occasion des fonctions n'engage pas la responsabilité du commettant sous 1054 par. 7 c.c. Le préposé, qui doit ramener l'auto de son commettant à un point donné, agit en dehors de ses fonctions, s'il prend, dans un autre but, une route qui mène ailleurs.

Moreau c. Labelle 1933 S.C.R., 201.

— Même principe, si un chauffeur de camion chargé de transporter du gravier fait monter de son propre chef un passager bénévole.

Vézina c. Lamoureux 1956 B.R., 27.

Ibidem : Curley c. Latreille (1920) 60 S.C.R., 131.
The governor... c. Vaillancourt (1933) S.C.R., 414.

Toujours laisser un espace...

Distinction importante à faire...

— A *distinguer* occasion des fonctions et exercice fautif des fonctions (cas d'espèce très semblables mais régis par des règles différentes). Le préposé qui, en effectuant des livraisons pour son commettant, laisse conduire son amie, demeure dans l'exécution de ses fonctions. Le commettant est responsable de l'accident.

Hall c. Johnson (1939) 66 B.R., 81.

Poetry and the Creative Process

I. — SOME GENERAL REMARKS.

I have always found the first sentence of any essay the most difficult one to compose. Perhaps this is why I greatly admire good first sentences in the works of other people. Basil Willey, in his much celebrated book, *The Seventeenth Century Background*, has an excellent first sentence. Here it is. "To give a 'philosophical' account of matters which had formerly been explained 'unscientifically', 'popularly', or 'figuratively' — this, it would probably be agreed, has been the main intellectual concern of the last three hundred years." Though this is not a totally unfair recapitulation of, at least, one aspect of the modern spirit, nevertheless, there still remain a great many people who feel that there are certain matters which can only be explained "unscientifically", "popularly", or "figuratively"—if, indeed, they can be explained at all. Regrettably, but most assuredly, one such matter is "Poetry and the Creative Process". This is an especially unfortunate attitude when it is encountered in poets, professed lovers of poetry, or teachers of poetry. All in all, this relative agnosticism seems a great pity to me because it encourages impostors to make meaningless myths about poetry, because it discourages scholars from seeking "philosophical" accounts of poetry, because it reduces the discussion of poetry to the status of a parlour game, because it partially prevents poetry from performing its proper function, and most of all, perhaps, because it is intolerant of those who attempt to give "philosophical" accounts of "Poetry and the Creative Process". Until intolerance, disrespect and abuse appeared, it was possible to delude one's self into believing that gross naiveté, or false humility, or some other similar thing was the principle from which this attitude of intellectual defeatism proceeded. However, it is no longer possible to practise such auto-deception. When factions dogmatically disparage the efforts of others to explain what they are certain cannot be explained, it is difficult to discern either humility or naiveté in their

positions. It is time to decide, once and for all, whether "Poetry and the Creative Process" is or is not a mystery.

Those who speak of "Poetry and the Creative Process" as a mystery, or as involving a mysterious element or elements, — and their number is legion — very seldom make a distinction between a *mystery* and a *strict mystery*. This is not a new distinction nor is it a logical manoeuvre without any foundation in reality. Traditionally, a *mystery* or a simple mystery is "something of which the fact is known, but the reason of the fact or its harmony with other facts and truths is not understood". For example, a mystery is what a detective encounters when he arrives on the scene of a crime. And since we are assured that there is no such thing as a perfect crime, it is obvious that mysteries can be solved. On the other hand, traditionally, a *strict mystery* is "a truth so far exceeding the capacities of human reason that its full meaning cannot be comprehended nor can a natural proof of its truth be discovered by men". For example, a *strict mystery* is what a Christian encounters when he says, "I believe in God, the Father Almighty, Creator of Heaven and Earth". To understand this distinction is to understand that if "Poetry and the Creative Process" is a *mystery*, albeit an extraordinarily complex and difficult *mystery*, there is a real possibility that men shall solve it; and if men solve it, then it is obvious that it is not a *strict mystery*. Since this is true, there is no point in attempting to prove why "Poetry and the Creative Process" is a *mystery* and not a *strict mystery*. Instead, we shall attempt to kill two birds with one stone, we shall attempt to explain the nature and the causes of "Poetry and the Creative Process" and by so doing prove that it was not a *strict mystery*. In other words, we shall attempt to do what some have said, explicitly or implicitly, innocently or maliciously, could not be done by men. At this point, I am unable to banish a scene from *Beowulf* from my imagination. It is the scene in which Unferth is taunting Beowulf because he is afraid that Beowulf will do what he, Unferth, ought to have done.

II. — Mr. ELIOT'S MANNER OF MAKING.

The scene is banished when I consider that no one had successfully grappled with Grendel before Beowulf and when I consider the large

number of more or less successful attempts to explain the nature and causes of "Poetry and the Creative Process". Naturally, no serious account of this subject can be original. No speculative literary critic can afford to ignore those who have gone before. The most recent theorist may bring forth a new angle or he may develop an ancient argument in a new way or from a new point of view. At most, he may be fortunate enough to come upon the scene when all the pieces of the puzzle have been made available by his predecessors. In the light of these comments, the present presentation confesses itself to be eclectic. Of course, it would be quite difficult, indeed it would be impossible, to trace each element of the argument that shall be evinced back to its real source. Nevertheless, it does seem advisable to exemplify the kind of relationship and indebtedness that exist between the following account and other accounts of "Poetry and the Creative Process". Incidentally, it is hoped that the confessed relationships and indebtednesses shall lend weight to my explanation. I have a passage in mind that may serve these purposes, and at the same time afford material, the analysis and evaluation of which will adequately prepare the way for my own account of this matter.

The passage that I am thinking of was written by the most celebrated poet-critic of the twentieth century, Mr. T. S. Eliot, in an extremely interesting little essay entitled, "The Three Voices of Poetry". Since the passage is relatively short, I shall quote it fully:

> What, asks Herr Benn in this lecture, [*Probleme der Lyrik*], does the writer of such a poem, "addressed to no one", start with? There is first, he says, an inert embryo or "creative germ" (ein dumpfer schöpferischer Keim) and, on the other hand, the Language, the resources of the words at the poet's command. He has something germinating in him for which he must find words; but he cannot know what words he wants until he has found the words; he cannot identify this embryo until it has been transformed into an arrangement of the right words in the right order. When you have the words for it, the "thing" for which the words had to be found has disappeared, replaced by a poem. What you start from is nothing so definite as an emotion, in any ordinary sense; it is still more certainly not an idea; it is — to adapt two lines of Beddoes to a different meaning — a
>
> bodiless childful of life in the gloom
> Crying with frog voice, "what shall I be?"
>
> I agree with Gottfried Benn, and I would go a little further. In a poem which is neither didactic nor narrative, and not animated by any other social purpose, the poet may be concerned solely with expressing in verse — using all his resources of words, with their history, their

> connotations, their music — this obscure impulse. He does not know what he has to say until he has said it; and in the effort to say it he is not concerned with making other people understand anything. He is not concerned, at this stage, with other people at all : only with finding the right words or, anyhow, the least wrong words. He is not concerned whether anybody else will ever listen to them or not, or whether anybody else will ever understand them if he does. He is oppressed by a burden which he must bring to birth in order to obtain relief. Or, to change the figure of speech, he is haunted by a demon, a demon against which he feels powerless, because in its first manifestation it has no face, no name, nothing; and the words, the poem he makes, are a kind of form of exorcism of this demon. In other words again, he is going to all that trouble, not in order to communicate with anyone, but to gain relief from acute discomfort; and when the words are finally arranged in the right way — or in what he comes to accept as the best arrangement he can find — he may experience a moment of exhaustion, of appeasement, of absolution, and of something very near annihilation, which is in itself indescribable. And then he can say to the poem: "Go away! Find a place for yourself in a book — and don't expect *me* to take any further interest in you."

This theory may be analysed into eight significant elements. One. The poet begins with two things, an "inert embryo" or "creative germ" and "Language, the resources of the words at the poet's command", an obscure impulse and the history, the connotations and the music of words. Two. The Poet's task is to transform the embryo into an arrangement of the right words in the right order. Three. The poet's problem is that he does not know the "thing", the "inert embryo", the "creative germ" and thus he does not know what words to use or what order to impose upon them so that they will express it. (Indeed, this appears to be more than a problem, it appears to be an impossibility.) He does not know what he has to say until he has said it. Four. In the effort to express whatever it is that he has to express, the poet is *not* concerned with making other people understand anything. As a matter of fact, he is not concerned with other people at all. Five. The poet goes to the trouble of making poetry in order to gain relief from acute discomfort, in order to unload an oppressive burden, in order to escape a demon that is haunting him and not to communicate anything to anybody. Six. Presto, the poet has the right words and he has them arranged in the right order and the obscure impulse has disappeared and it has been replaced by a poem. (The impossible has been accomplished somehow!) Seven. When the poem has been produced the author "may experience a moment of exhaustion, of

appeasement, of absolution, and of something very near annihilation, which is in itself indescribable". Eight. When all of this has happened, the poet suddenly becomes uninterested in the poem.

It must be clearly understood that in evaluating this theory no judgment is being passed upon Mr. Eliot's complete explanation of the genesis of a poem. This is true because this passage does not contain all that he has to say on this subject. What he has to say on this subject is scattered throughout his critical essays and perhaps a significant thing or two is said in his verse. And this is true notwithstanding the fact that the paragraph immediately following the one quoted begins with this sentence: "I don't believe that the relation of a poem to its origins is capable of being more clearly traced." His concept of the "objective correlative" is in itself quite enough to prove the rhetorical quality of this sentence.

Some of the elements contained in this theory constitute real insights into the *mystery* of "Poetry and the Creative Process". Others require a great deal of amplification and perhaps even a bit of correction. However, the best means of approach is to comment upon them each in turn. One. To say that the poet begins with an obscure impulse and a stock of words is to send him into the arena only partly armed. In addition to these things, he has his art and his craft, his experience both general and artistic, his faculties both sense and intellectual. He has one more thing, either the tendency to make, stirring within him, or a *poetic intuition.* I say that he has one or the other of these things — though both are absolutely essential to the making of a poem — because I feel sure that Eliot's "obscure impulse" corresponds to one of these things. When it is realized that the former is that by virtue of which the presence of the latter is manifested to the poet, a little ambiguity is understandable. Of course, all of these things are effects and in predicating them I am predicating their causes. And in predicating all these things I am not violating "Ockam's razor", as they are all necessary pieces of the puzzle. Two. If by the "inert embryo", the "obscure impulse", Mr. Eliot means the tendency to make, what Maurice De Wulf calls the "initial movement of art", then, of course, he is wrong in saying that the task of the poet is to transform it into an arrangement of the right words in the right

order. The "initial movement of art" is not that which the poet wishes to express; it is far rather that by virtue of which the poet expresses. If, however, by the "inert embryo", he means the *poetic intuition*, then, he is quite right. While this may appear to clear up the ambiguity contained in the first element, I am not sure that it does, because at this point in the creative process it is the first movement of art that amounts to an impulse. At this point the *poetic intuition* is entirely in the preconscious of the soul and the potential poet knows that it is there only because he feels a tendency to make stirring within himself. Incidentally, this initial movement of art is certainly an impulse, but it is hardly what I would call an obscure one. On the other hand, the *poetic intuition* is obscure. Mr. Eliot has most certainly not made a nice distinction between these things in this passage. Three. When Mr. Eliot insists that the poet does not know what he has to say until he has said it, he is striking very deep into the heart of the matter. As a matter of fact, if the poet knew what he had to say before he said it, he would often have no very good reason for saying it. Incidentally, this statement accounts for the great difficulty which poets sometimes encounter in making their poetry. What the poet has to express is some particular *poetic intuition.* But as we have already seen *poetic intuitions* exist in the preconscious of the poet's soul. What is in the preconscious is obviously not in the conscious and, thus, the significance and truth of this paradoxical statement is clearly evident. At this point, it might be profitable to suggest that the poet's problem is not to find the right words in the right order, the words and the order that will enable him to express a particular *poetic intuition.* The poet's problem is to get to know a particular *poetic intuition*, it is to transform a particular *poetic intuition* into an intellectual-sensuous form. In other words, Mr. Eliot's recapitulation of the poet's problem is an oversimplification. We shall see that there is more to the making of a poem than his comments in this passage indicate. Nevertheless, he is quite correct in saying that the poet does not know what he has to say until he has said it, and we cannot afford to forget this brilliant statement. Four. I am afraid that when Mr. Eliot insists that the poet attempting to express whatever it is that he has to express is *not* concerned with making other people understand, he is making an

extremely unpopular statement. However, it is not any more unpopular than it is true. This is an apology for *fine* art, in Maritain's sense of *free* art. In the creative process, ulterior motives must be recognized for what they are. A poet who is preoccupied with making others understand is a poet who is making an extremely difficult job more difficult. To express a *poetic intuition* to one's self is difficult; to express it to other people is more difficult and sometimes even perhaps impossible. I suppose that to people who believe that the poet must teach, in any ordinary sense of the word, or who believe that the poet, essentially viewed, has a social or a religious part to play, will find this truth most distasteful. Notwithstanding this, Mr. Eliot is correct when he says that the poet engaged in the creative process is not concerned with other people at all. Of course, everyone understands that poetry may have accidental functions. It may teach and it may be socially or religiously significant and these accidental qualities are probably the source of the confusion engulfing this matter. Five. Why does the poet go to the trouble of making poetry? Mr. Eliot has rejected theories which view poetry as a mode of communication, he has rejected the popular answers to this question. However, he appears to be offering us a figurative answer to the question of final causality when he argues that the poet makes poetry in order to gain relief from acute discomfort, or in order to unload an oppressive burden, or in order to escape a demon that is haunting him. It has already been suggested quite palpably that the poet makes poetry in order to know his *poetic intuitions*. But the point is that he may not know that this is why he is making. He may well believe that he is making because he has surrendered to an impulse to make — what we have called the "initial movement of art". This tendency to make might conceivably be described as a discomfort, or as a burden, or as a haunting demon. Obviously, however, his answer leads directly to another question. What causes the tendency to make to manifest itself upon any particular occasion? And this question Mr. Eliot most certainly has not answered. Six. Suddenly, we are told, the poet has the right words and he has them arranged in the right order, and the obscure impulse has disappeared and it has been replaced by a poem. What we are told is true; however, at first hearing, it appears to be merely a state-

ment of fact, it appears to explain nothing at all. How does the poet come to discover the right words? How does he come to arrange them in the right order? These things remain *mysteries.* Yet, there is something implied here that deserves to be made quite explicit. The poet knows that he has the right words and he knows that he has them arranged in the right order because the obscure impulse has disappeared and the poem has replaced it. Thus we see that Mr. Eliot has answered an extremely difficult question: How does the poet know *when* he has made a poem? The implied answer is that he knows that he has made a poem when the urge to make has ceased to haunt him or *when that which he had to express has been expressed.* Neither the significance of this answer nor the *mysteries* which remain unsolved should be overlooked. Seven. Here Mr. Eliot attempts to describe what he considers indescribable, how the poet feels when the poem has been produced. It seems to me that what he is attempting to describe is analogous to the "sound" that silence seems to make after a protracted sound has ceased. Exhaustion, appeasement, absolution, and something very near annihilation, is an excellent description of this state. It is also an excellent description of how an artist feels when the virtue of art ceases to operate after a work has been made. However, I believe that Mr. Eliot has focused his attention upon only one of the effects that a poet feels when a poem has been produced. There are, at least, two other effects and each is more important than this one. However, it may be, that they are not so much overlooked as taken for granted by Mr. Eliot in this passage. Eight. The allegation that when all of this has happened the poet suddenly becomes uninterested in the poem, may appear to some as nothing more than a rhetorical rounding off of an elliptical recapitulation of the creative process. This is not so. It is true that the poet loses essential interest in a poem as soon as it has been made and this truth is quite significant. Of course, it is also true that Mr. Eliot does not explain why this is so. This, like several other elements of his theory, is merely stated.

I believe that Mr. Eliot's passage, and my analysis and evaluation of it, have taken some of the *mystery* out of "Poetry and the Creative Process". Though some still remains, I further believe that these things have indicated both the direction that a correct inquiry must

take and a number of the questions that must still be answered. It will be interesting to test the theory that follows, by determining whether or not it improves one's understanding of yet another short passage included by Mr. Eliot in "The Three Voices of Poetry".

> I should not like you to think that I am trying to make the writing of a poem more of a mystery than it is. What I am maintaining is, that the first effort of the poet should be to achieve clarity for himself, to assure himself that the poem is the right outcome of the process that has taken place. The most bungling form of obscurity is that of the poet who has not been able to express himself *to* himself; the shoddiest form is found when the poet is trying to persuade himself that he has something to say when he hasn't.

With these things in mind, therefore, let us proceed to see how poets from Homer to Eliot have created the poems we know and love so well.

III. — THE CREATIVE PROCESS.

It has often been noted that poets cannot make poetry whenever they please. Efforts have been made to explain why this is so. The Muse has deserted the poet. The poet hasn't anything to say. The poet is without inspiration. Though mythological or popular or figurative, these "explanations", at least suggest, and thereby approach a very important point. The point that they suggest is that the poet cannot make poetry unless he feels the need to make alive within himself. The need referred to here is an essential need, not an accidental one. It is not a matter of the poet wanting to write a poem for some ulterior purpose, it is far rather a matter of the poet experiencing an urge to make that is very nearly irresistable. The tendency to make of which I am speaking is called the *initial movement of art* and it is the first part of the creative process of which the poet is consciously aware. However, the *initial movement of art* is itself an effect. Though the poet, by means of reflection, may later be able to identify some of the things that caused this need to arise, he is not conscious that they are causes until the effect has been produced. Consequently, it is clear that the *initial movement of art* is not something that suddenly and unexplainedly bursts into operation. It has causes and in order to understand it, these causes must be discovered.

When the poet experiences the *initial movement of art,* he knows *that* he has something to say; but he does not know *what* he has to say.

What he has to say is not conscious to him. It is something lodged in the preconscious of his soul. Since the *initial movement of art* is the sign by which he knows *that* he has something in the preconscious of his soul, and since the *initial movement of art* has just now become active within him, we know that the thing which he has to express must itself be an effect. We also know that it is neither an idea nor an image of anything in reality, for, if it were, the poet would be conscious of it. Therefore, it may be said, in terms that are somewhat vague, that what the poet has to express is an unconscious reaction to something or to some things in reality. It is absolutely imperative that the *unconscious* quality of this reaction be appreciated; otherwise poetry is reduced to the expression of any and all reactions to reality that men perpetually experience. If, for example, a man standing by the side of the road is splashed from head to foot with mud by a passing motorist, and if he expresses his reaction to this impertinence by uttering a string of invectives at the top of his voice, this, most certainly, is not poetry. M. Maritain terms the *unconscious* reaction to something in reality that we have been discussing a *poetic intuition* and he describes it as "an obscure grasping of his own Self and of things in a knowledge through union or through connaturality which is born in the spiritual unconscious, and which fructifies only in the work".

The nature of a particular *poetic intuition* — and no two *poetic intuitions* are identical — is determined by the thing or things in reality with which the poet clashes significantly and by the particular general experience of the poet. No two *poetic intuitions* can be identical because no two poets can have the same general experience. The perception of the thing or things in reality with which the poet clashes significantly may be viewed as a projectile. His particular general experience may be viewed as an optical prism which refracts the projectile which causes it to enter the preconscious of the soul at some particular angle. The angle of refraction in turn determines the "part" of the poet's Self with which the projectile is joined to constitute the particular *poetic intuition.* Now, there is a point here that must be made as explicit as possible. The "part" of the poet's Self that partially comprises the *poetic intuition* is a "part" of the poet that

is common to all men. It is not an aspect of his own individuality. Therefore, in attempting to express it, the poet is attempting to express himself; but the *himself* that he is attempting to express belongs to every human being. This is the real source of the universality of poetry. While it is true to say that only the poet who makes a particular poem could have made it, it is important to realize that this is because no one else could have had the same particular general experience that he has had.

What has been said thus far may be recapitulated briefly. The poet, like all the rest of men, has his general experience and the general experience that he has is unique. The poet comes in contact with something in reality and because of his particular general experience reacts to it in a unique manner. The poet becomes aware of a tendency to make alive within himself. The poet, by means of reflection, knows that this tendency to make is alive because he has something to say. The poet does not know what he has to say, and because he does not know what he has to say, he knows that he has to make in order to express it. The *it* that he has to express is a *poetic intuition,* and a *poetic intuition* is a being composed of a bit of the Self of the poet and a flash of the reality to which the poet has reacted. Certainly, all of this comprises an explanation of that with which the poet begins that is a little clearer than Mr. Eliot's *obscure impulse.*

Now that we have discovered the causes of the *initial movement of art,* we are prepared to follow its progress towards the poem which is its end. This *initial movement of art* is the conscious manifestation of the *poetic intuition* straining to escape from the preconscious of the soul. In order to escape, it must be transformed into a form that can exist outside of the dark spiritual womb in which it was conceived. To be more precise, it must be transformed into an intellectual-sensuous form. The ultimate source of the poet's intellectual-sensuous forms is, of course, reality. We have already noted that the poet possesses a particular general experience. This is the sum-total of all the ideas and images that he has experienced. Now, if there is an image or an idea or some combination of images and ideas among his store which is capable of expressing his *poetic intuition,* his

attention is attracted to it and the *initial movement of art* grows gradually less vivid because he has begun to make. Sometimes images are altered and sometimes they are combined. Ideas are arranged into more or less intricate patterns. As this activity proceeds, the poet comes to know his *poetic intuition* better; and this activity continues until the poet has made an *artistic ideal.* When this has been made, the activity ceases, art rests, because the poet has expressed his *poetic intuition* to himself. He now possesses *poetic knowledge,* that is to say, he now knows his *poetic intuition.* Four things must be made quite clear. First. The object of *poetic knowledge* is not the *poetic intuition*; it is the *artistic ideal.* The *artistic ideal* is not the *poetic intuition*; it is the *poetic intuition* transformed, it is the *poetic intuition* expressed. Second. The poet has not made a poem, he has made an *artistic ideal* and an *artistic ideal* is not a poem. In order to have a poem the *artistic ideal* would have to be expressed by means of the various properties of words. Third. The creative process that has just been described is artistic creation rather than poetic creation; however, artistic creation is part of poetic creation. Fourth. Artistic creation is sometimes accomplished by means of new perceptions instead of by means of materials derived from the poet's particular general experience. This happens when the artist's particular general experience does not include the images or ideas or all of the images or ideas that the artist needs in order to make his *artistic ideal.* Though reality remains the ultimate source of the artist's intellectual-sensuous forms and though the activity involved remains essentially the same, this fairly common variation in procedure has a very valuable lesson to teach. When a poet feels the need to make and an image or an idea flashes into consciousness and seemingly satisfies his need, he may erroneously conclude that the making of poetry is largely a matter of inspiration. On the other hand, when a poet feels the need to make and he encounters something in reality that seemingly satisfies his need, he may erroneously conclude that the making of poetry is largely a matter of imitation. When both happen, he knows that creation cannot be reduced to either of these things, though both may be involved in it. As a matter of fact, one or the other, or both, of these things is essential to the making of poetry; without them there would

be no poetry, because without them the *poetic intuition* would remain in the preconscious of the soul.

If the object of *poetic knowledge* is the *artistic ideal*, then why poets make *artistic ideals* is quite clear. However, another question emerges, Why do poets make poetry? The answer to this question is simple but paradoxical. Poets make poetry because it is easier to make poetry than it is to make *artistic ideals*. When a poet has a *poetic intuition* to express to himself, he has to transform it into an intellectual-sensuous form, he has to practise the virtue of art, he has to make an *artistic ideal*. Let us look at an analogous situation, when a man wishes to solve a difficult problem in differential calculus, he may do his work mentally or he may use paper and pencil. The use of paper and pencil is not an essential part of the process, but it well may be an indispensible condition. In exactly the same way, craft is not an essential part of art, but it may often prove an indispensible condition. This is why M. Maritain concludes that, "Manual dexterity therefore is no part of art, but merely a material and extrinsic condition". Notice that I did not say that craft is not an essential part of poetry. Craft is an essential part of poetry but it is not an essential part of art. Therefore, it may be said that a poet makes poetry in order to express his *poetic intuitions* to himself when he cannot express them to himself without the help of craft. It will be noticed that this theory agrees with Mr. Eliot's contention that the poet is not concerned with communicating his *poetic intuitions* to anyone else. It will also be noticed that this theory implicitly suggests why so many potential poems are left unfinished and why so many poems are so difficult to understand. However, the most important virtue of this theory is the fact that it explains how the poet, who does not know what he has to say until he has said it, suddenly discovers the right words and the right arrangement of these words so that he can express his *poetic intuition* to himself. This explanation cannot be made too explicit. When the poet discovers that this image or this idea or this new perception or some combination of these things tends to make his *poetic intuition* more knowable, it is relatively a simple matter to express these things in words. In expressing these things, the essential elements of his *artistic ideal*, he is expressing his *poetic intuition* to

himself and, of course, once it has been expressed in words, he is expressing it in a form that others may approach and perhaps these others may be able to grasp the *artistic ideal* that he has expressed. If they do, they possess the same *poetic knowledge* as the poet himself possesses. The creative process is a little like looking into a microscope and attempting to bring an unknown object into focus. Perhaps a better analogy would be to imagine the pieces of a jig-saw puzzle floating on the surface of water; occasionally one piece joining with another, but only for a moment. Each time two pieces touch and fit, the observer catches a fleeting glimpse of an element of the picture. However, in order for the observer to know what the puzzle pictures, he must remember the separate glimpses and he must assemble his memories. How much easier the whole affair would be, if somehow he could keep the pieces together when once he discovered how they fit! In the making of *artistic ideals*, this is precisely the function of words and craft and this is precisely why so many men have become poets.

When a poet succeeds in creating a poem, he experiences what is termed *creative pleasure*. *Creative pleasure* is *aesthetic pleasure* and *aesthetic pleasure* is the pleasure that a thing of beauty produces in a rational perceiver. And a poem is a thing of beauty. Its beauty consists of a form shining forth from the proportioned parts of matter. The form of a poem is the *artistic ideal* and its matter is words. Of course, it is important to insist that the poet never aimed at producing a thing of beauty. He aimed at making a work, and the work that he made is beautiful because he did his work well. Beauty is not the reason why men make poetry. As we have already seen, men make poetry so that they may have *poetic knowledge*. This, not *creative pleasure*, is therefore the proper effect which a poet experiences when he succeeds in creating a poem. Though this is not the place to enter into a detailed analysis of the nature of *poetic knowledge*, I believe that from what has already been said, it is obvious that the object of *poetic knowledge* is different from the object of any other kind of knowledge. *Poetic knowledge* may be viewed as knowledge of the image and likeness of that which was made to the Image and Likeness of God. From this point of view, it is not only more philosophical

and a higher thing than history, it is the mirror in which man is able to see himself as God sees Himself in man, and, as such, poetry should be a source of both consolation and despair to philosophers and scientists alike.

IV. — UNFERTH'S EXAMPLE.

At this point, my imagination brings me back to Hrothgar's mead-hall, Heorot. I feel, mentally, thirty times worse than Beowulf must have felt after his struggle with Grendel, since I have had to work with the strength of only one man in my brain. However, if I have succeeded in giving what Mr. Willey would term "a philosophical account" of "Poetry and the Creative Process", or if I have, at least, proven that "Poetry and the Creative Process" is a *mystery* and not a *strict mystery*, then I have every reason to hope that those who believed that "Poetry and the Creative Process" could only be explained "unscientifically", "popularly", or "figuratively"—if, indeed, it could be explained at all, will conduct themselves towards me as Unferth conducted himself towards Beowulf.

Paul MARCOTTE,
Professor of English Literature,
Faculty of Arts.

*Monseigneur Ignace Bourget et les Oblats**

Si le saint évêque de Montréal, Ignace Bourget, se montra d'une bonté et d'une sollicitude extrêmes pour toutes les communautés religieuses qu'il amena au Canada, il semble cependant qu'il manifesta toujours un amour particulier pour ses premiers religieux recrutés en France, les Oblats de Marie-Immaculée. Il prouva son attachement sans doute par ses paroles, mais encore davantage par ses actes en faveur de ceux qu'il introduisait dans son diocèse en décembre 1841. N'alla-t-il pas jusqu'à dire au père Jean-Baptiste Honorat, le premier supérieur des Oblats au Canada : « Vous êtes mon œuvre. » Cette parole rapportée à Mgr de Mazenod, fondateur, par le supérieur des Oblats au Canada, le 23 octobre 1842, apparaît encore beaucoup plus conforme à la vérité, avec le recul des années.

I. — AMOUR MUTUEL DE Mgr BOURGET ET DE Mgr DE MAZENOD.

Vingt-cinq ans après avoir introduit les Oblats de Marie-Immaculée à Montréal, et par Montréal, dans toute l'Amérique du Nord, des missions polaires au Texas, et de l'Orégon au Labrador, Mgr Ignace Bourget écrivait avec fierté au père Joseph Fabre, o.m.i., supérieur général, dans une lettre datée de Montréal, le 3 mars 1866 :

> Mon Rév. Père,
>
> C'est pour moi un devoir de vous rendre compte de vos Pères qui exercent leur zèle dans le diocèse de Montréal. Je suis heureux de pouvoir vous dire que depuis vingt-cinq ans qu'ils sont ici, ils travaillent avec un merveilleux succès; qu'ils nous ont été d'un très grand secours pour la conservation du dépot sacré de la foi et la réforme des mœurs; qu'ils se sont constamment montrés dociles et obéissants envers l'Évêque; qu'ils savent se conserver en bonne intelligence avec les prêtres séculiers; et que le peuple leur porte une sincère estime et une profonde vénération. Ils sont continuellement occupés à faire des missions dans les paroisses de la campagne; et celles qu'ils vont faire dans nos vastes forêts, à des milliers de jeunes gens qui y travaillent, en hiver, à la coupe du bois,

* Il n'est pas possible, dans les limites de ce bref article, de mettre en pleine lumière le rôle éminent joué par Mgr Bourget dans le développement des Oblats en Amérique avant la mort de leur fondateur (21 mai 1861). Ces quelques pages voudraient simplement rappeler, dans ses grandes lignes, l'action de l'évêque de Montréal.

produisent des fruits de salut incalculables. En vous donnant ces bonnes nouvelles, je ne fais qu'acquitter un devoir de justice et de reconnaissance [1].

En rendant ainsi témoignage du bon esprit et du travail zélé et apostolique des Oblats, l'évêque de Montréal se décernait à lui-même le témoignage d'avoir été un vrai père pour les missionnaires qu'il était allé chercher en France. Ne désirait-il pas lui-même remplacer ici en Amérique leur père de Marseille ?

Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod le reconnaissait dans son journal, le 6 août 1841 :

Ce bon Évêque est déjà plein de bonté et d'affection pour ceux de nos Pères que je lui ai présentés. Il suffit d'avoir connu ce saint Prélat pour être assuré de la bienveillance constante qu'il aura pour la portion de la famille que je placerai sous sa protection toute paternelle. Ce sera aux nôtres de la mériter toujours davantage par leur dévouement, leur zèle, leur régularité et la pratique de toutes les vertus religieuses [2].

Il lui rendra le même témoignage dans une lettre datée du 10 août 1843 [3] à quoi Mgr Bourget répondra :

J'ai reçu avec la plus vive reconnaissance votre lettre du 10 Août par le bon P. Telmon, avec le renfort d'ouvriers Évangéliques que vous avez eu la charité de m'envoyer, et pour lequel je ne puis assez vous remercier. Je suis surpris seulement que vous nous fassiez tant de remerciements de la franche bonté que j'ai pour eux, tandis que c'est à moi à vous remercier, les mains jointes pour tous les sacrifices que vous vous imposez pour alléger l'énorme fardeau que je porte, en m'envoyant des collaborateurs si dévoués, si soumis à toutes mes volontés et animés d'un zèle toujours nouveau. En vérité il y a là une espèce d'excès de bonté qui me couvre de confusion [4].

Dans une lettre de Mgr Bourget au père Lagier, au grand Séminaire d'Ajaccio, en Corse, on voit comment le prélat comprend son devoir de père à l'endroit de ses nouveaux enfants.

Votre bon frère [5] qui est bien loin de faire déshonneur à la compagnie, dit-il, se porte assez bien et il n'est jamais mieux que lorsqu'il est à l'ouvrage, et il faut dire à sa louange qu'il s'en acquitte très bien. Soyez donc parfaitement tranquille sur son sort. Si quelque fois il a besoin de conseils, je ne manque pas de les lui donner et je me crois obligé de remplir à son égard l'office d'un bon père envers un fils et je ne manquerai pas en toute circonstance de faire pour lui ce que ne devrait jamais manquer de faire le plus tendre et le meilleur des frères [6].

1 *Registre des Lettres de Mgr Bourget*, vol. 14, p. 516.
2 Cité par Achille Rey, o.m.i., *Histoire de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, Evêque de Marseille*, Marseille, Impr. Marseillaise, 1928, vol. 2, p. 128.
3 Archives générales O.M.I.
4 Montréal, 19 octobre 1843 (*Registre des Lettres*, vol. 3, p. 206).
5 Le supérieur du séminaire d'Ajaccio était le frère du père Lucien Lagier.
6 Montréal, 30 octobre 1843 (*Registre des Lettres*, vol. 3, p. 154).

II. — Mgr BOURGET UTILISE LES OBLATS.

L'esprit de travail manifesté par le père Lagier est celui de tous ses compagnons et on le voit par ce mot de Mgr Bourget à M. Bruneau, archiprêtre, curé à Verchères : « Les Pères Oblats sont ou en mission ou sur le grabat. Nous avons ici à l'évêché le *quod justum*; encore sommes-nous pour la plupart des pots fêlés [7]. » Les messieurs de l'évêché donnent le bon exemple ! Il faut dire que Monseigneur leur taille du travail :

> Je vous dirai maintenant que les missions à faire d'ici à la fin de la présente année et dans le cours de celle qui succédera devront être à St Zotique, St Anicet, Ormstown, St Louis de Gonzague, Hinchinbrook, St Regis et autour de ce quartier si vous le pouvez [8].

Cette manière de procéder n'est pas nouvelle. Le 15 novembre 1848, Mgr Bourget écrivait au père Allard, supérieur à Longueil :

> Dites-moi, s'il vous plaît, si vos Pères pourront faire leurs missions comme suit : Pointe aux Trembles du 11 au 24 décembre; Repentigny du 24 décembre au 7 janvier; avec 2 Pères; Saint Matthias du 25 Décembre au 7 janvier avec 2 Pères; Saint Jean Baptiste du 7 janvier au 21 avec 3 Pères. Resterait à placer la mission de Saint Roch, qu'il faudrait terminer avant le dimanche de la Sexagésime, 11 Février, parce que ce sera le jour de l'ouverture de la grande mission de Chambly. Saint Roch exigerait trois semaines et trois ouvriers [9].

Vraiment l'horaire est précis et chargé ! Mais l'évêque prévoit tout. Le 18 février 1844, il écrit à M. Robert, curé à Sainte-Mélanie :

> Je vous prie de faire savoir aux gens de St Alphonse que je leur enverrai deux Pères Oblats et un pretre Irlandais pour leur donner une mission et leur faire faire en même temps leurs Pâques. Cette mission durera 15 jours et commencera le 4è dim. de carême. Il faudra avertir les principaux de l'endroit qu'ils envoient deux voitures à Longueil, de manière que, les deux Pères Oblats puissent arriver à St Alphonse le samedi soir veille du 4è dim. de carême, et une autre voiture à Sorel pour y chercher M. Hugues qui devra aussi y être. rendu pour le même temps. Il faudra que les gens préparent d'avance ce qui est nécessaire à ces bons pères pour le logement, les lits, etc. [10].

Non seulement il veille au logement et au transport, mais il n'oublie pas les honoraires. A M. Garnier, curé de Sainte-Marie, il écrit le 10 mars 1843 : « Je ne sais vraiment que vous dire par rapport aux honoraires que vous vous proposez de leur donner si vous pouviez

7 Le 5 avril 1852 (*ibid.*, vol. 6, p. 247).
8 Au père Santoni, le 26 juillet 1853 (*ibid.*, vol. 7, p. 79).
9 *Ibid.*, vol. 5, p. 79.
10 *Ibid.*, vol. 3, p. 324.

les avoir. Je laisse la chose à votre discrétion et à la discrétion de vos Marquillers [11]. » La discrétion du curé n'est pas toujours celle de l'évêque. Aussi intervient-il; par exemple auprès de M. F.-X.-Romuald Mercier, curé de Saint-Vincent, Montréal :

> Comme votre Paroisse n'a presque rien donné aux RR.PP. Oblats pour leur mission et les autres services qu'ils lui ont rendus, je vous [sic] de représenter aux marguillers de ma part qu'il serait juste et raisonnable que la Fabrique donnat quelque chose qui en valut la peine à ces bons Pères afin de les mettre en état de continuer leurs missions. Vous m'adresserez le montant de leur contribution [12]...

En passant par l'évêché, la contribution devra être raisonnable. A M. Paré, curé de Saint-Jacques-l'Achigan, il fixe franchement l'honoraire : « La Règle est que l'on devra donner 100 £ pour chacun des Révérends Pères Oblats qui ont été travailler à la mission de St Jacques [13]. »

Enfin, à la suite de leur fondateur [14], il voit à ce que les pères aient le repos nécessaire. Aussi avertit-il M. Félix Perrault, curé de Saint-Édouard, que les Pères n'iront pas tout de suite :

> Je suis très édifié de votre empressement à procurer les avantages d'une Mission à votre nouvelle Paroisse. Mais il ne sera pas possible qu'elle ait lieu chez-vous avant le mois de Septembre. Il ne s'en fera nulle part avant cette Epoque. Il faut laisser aux bons Pères le tems de se remettre de leurs fatigues. Car voilà déjà 18 Missions, qu'ils donnent depuis qu'ils sont au pays [15].

III. — Mgr BOURGET ET L'EXTENSION DES OBLATS EN AMÉRIQUE.

L'évêque de Montréal, qui a fait venir les Oblats, tout d'abord et surtout, pour le bien de son diocèse, a un esprit vraiment apostolique. Il ne sera pas avare de son trésor et le distribuera aux quatre vents de l'Amérique, quitte ensuite à aller frapper à la porte de l'évêché de Marseille pour obtenir du renfort, ou pour rappeler au fondateur des Oblats les obligations que ses fils doivent remplir en Amérique.

En octobre 1843, il veut faire déborder les Oblats hors de Montréal:

> Il est question maintenant de leur procurer un établissement dans une ville naissante du diocèse de Kingston, nommée Bytown, à 40 ou 50

11 *Ibid.*, vol. 3, p. 1.
12 Le 30 décembre 1843 (*ibid.*, vol. 3, p. 294).
13 Le 15 février 1844 (*ibid.*, vol. 3, p. 323).
14 Mgr de Mazenod avait recommandé aux pères de ne pas accepter plus de travail qu'ils n'en pouvaient faire.
15 Le 16 mai 1843 (*Registre des Lettres*, vol. 3, p. 82).

lieues de Montréal. Cette ville est au centre de toutes les communications de la Grande Rivière appelée Ottawa. C'est là qu'abordent les voyageurs et les hommes qui, par milliers, travaillent à abattre les immenses forets qui bordent cette belle et magnifique rivière, qui sont tous gens bien dignes du zèle de vos enfants. C'est de là que devront partir ces hommes Apostoliques pour aller évangéliser ce que nous appelons ici les chantiers...

Ces pauvres gens se livrent à de bien coupables excès quand ils sont abandonnés à eux-mêmes. Mais quand ils ont le bonheur d'avoir une petite mission l'hiver et de rencontrer, le printemps, leurs pères spirituels avec qui ils ont commencé à arranger les affaires de leur conscience, ils sont des plus édifiants. Je crois que s'il y a sur terre des hommes qui soient l'objet de votre Institut, de vraies brebis dispersées de la maison d'Israel, ce sont ces pauvres gens des susdits chantiers.

[...]

De plus à 60 ou 80 lieues de Bytown se trouvent les terres de chasse des Sauvages. Comme ces pauvres Infidèles sont errants et vagabonds dans leurs épaisses forets pendant la plus grande partie de l'année, et qu'ils ne se réunissent qu'à certaines époques dans les Postes qu'a établis la Compagnie des Marchands qui fait le commerce avec eux, les Missionnaires qui travaillent à leur conversion devront avoir un établissement central pour de là faire des excursions chez ces Infidèles et revenir ensuite travailler au salut des Blancs [16].

Il a touché la corde sensible, les âmes abandonnées, et le fondateur se laissera toucher. Aussi quelques années plus tard, Mgr Bourget ne cachera pas sa joie quand il y verra les Oblats solidement établis avec l'un des leurs comme premier évêque de Bytown à la nomination duquel il a travaillé. C'est qu'il avait attendu de grandes choses de la mission de Bytown, comme il le disait au père Telmon le 12 août 1844 : « J'attends de grandes choses de la fondation de Bytown, car elle est terriblement contredite [17]. » Il recommande aussi, le 29 février 1846, qu'« il ne faut pas laisser à moitié faits l'établissement des Oblats de Marie, l'Église et l'Hôpital de Bytown si heureusement commencés [18] ».

La joie est à son comble en 1849. Aussi lit-on dans une lettre à Mgr Guigues, en date du 29 septembre :

J'apprends toujours avec une nouvelle joie le merveilleux progrès que font vos établissements religieux. Il me semble maintenant que Mgr de Marseille et ses bons conseillers doivent être un peu revenus de leur frayeur et en bonne conscience. Le P. Allard qui les a tous effrayés et qui voit à présent de ses yeux tout le bien que fait et que va faire un Evêque à Bytown doit réparer ses torts en achevant de dissiper toutes craintes au delà de l'Atlantique [19].

16 Le 19 octobre 1843 (*ibid.*, vol. 3, p. 260 et suiv.).
17 *Ibid.*, vol. 3, p. 397.
18 Au père Pierre Telmon (*ibid.*, vol. 4, p. 100).
19 A Mgr Guigues (*ibid.*, vol. 5, p. 305).

Aucun sacrifice n'est de trop pour Bytown, car l'évêque de Montréal croit sincèrement qu'il s'agit d'une place d'avenir. Pour Québec, c'est autre chose ! Il ne faut pas trop se presser... Il écrivait à Mgr de Mazenod, le 19 octobre 1843 :

> Le Père Telmon m'a communiqué la lettre que vous avez écrite à Mgr de Québec. Comme je suis très convaincu que si vous aviez été sur les lieux vous n'auriez pas fait offre de service à ce bon Evêque, j'ai cru de mon devoir de conseiller au P. Honorat de retenir cette lettre... Vous me pardonnerez cette liberté peut être trop grande parce qu'elle procède 'un ardent désir d'empêcher ce qui pourrait tant soit peu compromettre ici l'existence et l'intérêt de vos chers enfants. Car je pense qu'il y a à Québec en ce moment de très grands préjugés contre eux et qu'on n'est pas du tout disposé à reclamer leurs services. Ces préjugés se dissiperont avec le temps et la Providence arrangera tout [20].

Mgr Bourget se faisait-il illusion, ou fut-il prophète ? toujours est-il que l'établissement des Oblats eut lieu à Québec et qu'apparemment le fondateur des Oblats ne fut pas trop satisfait de la censure exercée par son ami de Montréal. Aussi Mgr Bourget lui écrit-il le 4 mai suivant :

> Vous me paraissez un peu contrarié de ce que l'on a ici pensé qu'il serait prudent de ne pas envoyer à son adresse la lettre que vous écrivites l'été dernier à Mgr de Québec. J'ai pourtant la confiance que si vous eussiez été sur les lieux vous auriez été de mon opinion. Il nous paraissait évident que toute tentative d'établissement dans le diocèse de ce digne Évêque aurait été alors mal vu et qu'il était beaucoup mieux 'attendre que l'Évêque demandat lui-même quelques uns de vos Pères que d'avoir l'air de les lui offrir. La Divine Providence a disposé toutes choses pour que vos louables désirs fussent accomplis sans être en rien compromis par des offres de services et demeurant maître du terrain (?) pour obtenir des conditions avantageuses à votre congrégation dans l'établissement que Mgr de Québec projete maintenant de faire chez lui. Car je pense que vos Pères vous auront communiqué au long les plans de ce respectable Évêque, qui, une fois qu'il sera décidé pour l'œuvre qu'il a maintenant en contemplation, deviendra un puissant protecteur de vos Enfans en ce Pays [21].

Dans l'intérêt des Oblats, Mgr Bourget recommande de ne pas accepter une résidence à la Pointe-Lévis, mais bien dans la ville de Québec. Puis comme s'il craignait, il ajoute :

> Si vous permettez que l'établissement projeté dans le diocèse de Québec ait lieu, je crois devoir vous soumettre les considérations suivantes. Il va sans dire qu'il faudra du renfort de France pour que les Etablissements de Bytown et de Québec ne ruine pas celui de Montréal [22].

20 *Ibid.*, vol. 3, p. 208.
21 Le 4 mai 1844 (*ibid.*, vol. 3, p. 369).
22 *Ibid.*, vol. 3, p. 367.

Et un peu plus bas :

> Toujours est-il à espérer que vous remplacerez à Montréal tous les sujets qu'il faut sacrifier pour Québec et Bytown.

S'il lui donnait l'état du personnel cela aiderait peut-être sa cause !

> Vous voudrez bien vous rappeler qu'il y a ici douze profès et un novice qui fera ses vœux dans quelques mois. Je consens bien à ce que l'on fasse des échanges de sujets qui pourront convenir aux divers établissements mais je tiens à mon nombre.

Puis un détail plus pratique mais qui a son importance :

> Mgr de Québec fera les frais de passage de ceux qui lui seront donnés et Mr Hudon vous remboursera les avances que vous avez bien voulu faire pour moi.

Il révélera plus tard le nom de l'artisan principal de l'entrée des Oblats à Québec dans une lettre du 10 octobre 1844 :

> Mgr l'Ev. de Juliopolis [Mgr N. Provencher], votre bon ami, à qui vous devez après Dieu l'introduction de vos Pères dans le Diocèse de Québec [23]...

On connaît déjà le diplomate qu'est Mgr Bourget quand il s'agit d'arracher des sujets au fondateur des Oblats. Ce n'est pas sans motif qu'il vient de rappeler le service rendu aux Oblats par Mgr Provencher. Il continue dans la même lettre :

> Ce digne Évêque qui depuis 1818 travaille à établir la Foi dans les contrées du Nord ouest de l'Amérique, me charge de vous transmettre ses vœux les plus ardents qui sont d'avoir quelques uns de vos Pères pour l'aider à cultiver la vigne ingrate que lui a confiée le Père de Famille. Il vous dit donc, avec l'accent de la confiance, *Adjuva me.* Votre cœur comme celui de St Paul ne pourra résister à cette puissante invitation. Ce bon Evêque croit que par ménagement pour l'Hon. Cie de la Baie d'Hudson, maitresse de cet immense territoire, il faudrait que plusieurs des pauvres pères qui lui seront envoyés fussent Canadiens. [...] comme avis, c'est là une belle mission; et c'est un coup à ne pas manquer.

Il veut que les Canadiens soient aussi missionnaires en leur propre territoire. Mais ils peuvent aider à l'extérieur. Et comme il faut être audacieux pour la cause du Christ, Mgr Bourget ne se contente pas de se faire l'interprète et l'avocat de Mgr Provencher et d'épouser les besoins de l'évêque de Boston, mais il semble croire que deux demandes valent mieux qu'une.

> Vos Pères vous auront parlé de Burlington dans le diocèse de Boston. Je me contente de vous dire un mot, c'est qu'il y a là des milliers de brebis errantes, exposées sans pasteurs à toute la fureur des loups [24].

[23] *Ibid.*, vol. 3, p. 432.
[24] *Ibid.*, vol. 3, p. 433.

En terminant, un remord simulé :

> Je sens qu'il y a de l'indiscrétion à profiter de votre bon cœur pour vous arracher vos meilleurs sujets; mais je puis vous assurer que si vous avez des Pères propres pour être supérieurs sous le Père Guigues avec quelque renfort tous ces établissements peuvent se faire.

Le refrain est toujours le même : il faut du renfort et l'argument décisif pour gagner le fondateur est la vue des brebis errantes. On se rappelle la fondation de Bytown. Il avait écrit à Mgr de Mazenod, le 13 décembre 1843 :

> Vous aurez sans doute reçu ma lettre du 19 octobre dans laquelle je prends la liberté de vous suggérer de faire un établissement à Bytown. On attendra votre réponse avant de rien statuer définitivement sur ce projet qui est singulièrement goûté par vos Pères; parce qu'il leur ouvre la porte des missions Sauvages et les met à portée de secourir nos gens des chantiers qui ont tant besoin de secours religieux. S'il y a des brebis égarées de la Maison d'Israel ce sont à coup sûr ces pauvres gens qui ont pour tout partage une foi vive et le sentiment intense de leur misère spirituelle. C'est une riche mine à exploiter [25].

Il n'est pas suffisant de travailler à Montréal, à Bytown, à Québec et à la Rivière-Rouge, mais il faudrait bien penser un peu aux Iroquois. Il y songeait en 1843 et se réjouissait en même temps de ce que les novices apprenaient l'algonquin :

> Le P. Allard que je vis hier me paraît très content de ses Novices dont deux étudient avec ardeur l'Algonquin sous Mr Flav. Durocher. S'il était possible de détacher le P. Léonard, et un autre de la Maison de Longueil, nous pourrions faire un établissement d'Oblats pour les Sauvages Iroquois ce qui doublerait nos efforts pour dissiper les ténèbres de l'Infidélité. Il faudrait pour cela que de nouveaux sujets les remplaçassent dans la maison mère. Mais je n'ose aucune demande. Ce serait indiscret de ma part, je sais que l'on ne peut pas tout faire à la fois. Mais en attendant, il est déplorable de voir des milliers d'infidèles exposés à la séduction des ministres Protestans qui enlèvent à l'Église Catholique ces pauvres Infidèles [26].

Ce sont toujours les mêmes précautions oratoires et la même impatience à travailler à l'extension du règne de Dieu. Toutefois les missions iroquoises viendront. Ce sera en 1850. On le voit en effet par une lettre à M. Marcoux, archiprêtre, missionnaire au Sault-Saint-Louis [Caughnawaga], datée du 20 novembre :

> Je suis bien aise de vous apprendre ce que peut-être vous savez déjà, savoir que vous allez avoir pour Ecolier et pour auxiliaire un Père Oblat.

[25] A Mgr de Mazenod, le 15 décembre 1843 (*ibid.*, vol. 3, p. 274).
[26] *Ibid.*, vol. 3, p. 276.

> Il faut toujours que la Providence arrive à ses fins, quelque soient les vues des hommes [27].

Un an plus tard, Mgr Bourget écrivait à M. Marcoux : « Je suis heureux pour vous que le P. Antoine soit avec vous. Vous faites si bon ménage que la divine Providence ne vous séparera pas de sitot [28]... » Au mois de juillet, l'évêque assure M. Marcoux qu'il verra à la pension de son élève : « Aussitot que possible je vous ferai toucher quelque chose pour la pension du bon petit P. Antoine qui enfin est à vous. Il exercera chez vous tous ses pouvoirs d'Oblat et il en aura assez pour faire tout le bien possible [29]. » Il revient sur ce sujet en janvier 1852 : « Je vous prie de m'écrire ce que vous croyez devoir exiger pour la pension du P. Antoine. Car elle vous sera payée tôt ou tard, et le plus tôt possible [30]. » Enfin, le 5 juin 1855 le P. Antoine était chargé de la desserte de la mission de Saint-François-Xavier du Sault-Saint-Louis [31].

Entre temps les Oblats avaient eu le temps de missionner ailleurs. Le 12 août 1844, Mgr Bourget écrivait à M. Hudon, V.G., en France :

> Mgr de Québec veut avoir des Oblats pour ses missions sauvages. Le P. Bourrassa qui a visité le St Maurice et le P. Fisette qui a été envoyé au Saguenay sont de retour et ont fait je pense autant de bien qu'ils ont pour un coup. Mr Moreau et le P. Laverlochère font la mission de Témiskaming et autres lieux avec succès à ce qu'il paraît [32].

Ces missions exigent des missionnaires : « Il serait nécessaire qu'il y eut au moins quatre Pères pour les missions sauvages de Québec, deux pour chaque mission », écrit-il au fondateur le 4 mai 1844 [33]. Déjà en 1843, les Oblats se préparaient à desservir toutes les âmes de l'Abitibi [34]. En avril 1844, Mgr Bourget assure l'évêque de Québec que les Oblats vont obtenir le consentement de leur supérieur général puis il ajoute : « Au reste ce bon Père [le supérieur des Oblats] va répondre lui-même à V.G. et il se fera un devoir de la rencontrer à Québec, au temps qu'Elle lui a assigné. Quant aux honoraires à offrir aux Missionnaires d'Abbittibi et du St Maurice, il me paraitrait convenable d'attendre que les missions fussent faites. Il n'y aurait que

27 *Ibid.*, vol. 6, p. 248.
28 Le 15 décembre 1851 (*ibid.*, vol. 7, p. 83).
29 Le 7 juillet 1851 (*ibid.*, vol. 6, p. 461).
30 Le 2 janvier 1852 (*ibid.*, vol. 7, p. 112).
31 A Mgr de Cydonia, le 5 juin 1855 (*ibid.*, vol. 9, p. 144).
32 *Ibid.*, vol. 3, p. 344.
33 *Ibid.*, vol. 3, p. 369.
34 Lettre à Mgr J. Signay (*ibid.*, vol. 3, p. 243).

les préparatifs nécessaires qui exigeraient quelques avances[35]. » Il s'agissait alors de donner des compagnons à M. Payment et à M. Boucher. Le 26 mai 1844, Mgr Bourget écrit à M. Desautels, missionnaire à Aylmer, annonçant que les Oblats ont projeté de former un établissement sur le haut de la rivière Gatineau pour la desserte des Sauvages et des gens de chantiers. Il y aurait du travail pour deux ou trois missionnaires[36]. Mais au-delà de l'Abitibi, du Saint-Maurice, de la Gatineau, il y a des âmes à sauver. Les Oblats doivent s'y rendre. Aussi Mgr Laroque en avertit-il l'archevêque de Québec, le 8 mai 1847.

> Le R.P. Laverlochère se rend auprès de votre grandeur pour solliciter son approbation sur le projet qu'ont les bons Pères Oblats de visiter cette année, le poste de Moose et quelques autres forts de la Compagnie du Nord Ouest sur la Baie d'Hudson [...] il y a là des âmes à sauver et c'est aux Evêques à y pourvoir[37].

Deux jours après, l'auxiliaire de Montréal annonce à Sir George Simpson, gouverneur de la Compagnie de la Baie-d'Hudson, que les missionnaires ont l'intention de visiter les « postes les plus centraux des deux baies, afin d'y offrir tant aux Canadiens Catholiques qui y séjournent, qu'aux pauvres sauvages qui y vont trafiquer, les secours nécessaires de la Religion[38] ». En 1848, Mgr Bourget demande à Sir George Simpson la permission pour le père Laverlochère d'établir un poste permanent dans ces régions de la baie d'Hudson[39].

Tous ces établissements ont été suscités ou encouragés par Mgr Bourget. Ce qui le pousse, en 1845, à lancer un grand cri d'appel à Mgr de Mazenod : « Encore une fois, n'oubliez pas Burlington, la Rivière Rouge, les Chantiers, Bytown, le Saguenay, Témiskaming, Abbitibbi, le St Maurice, Montréal[40]. » Cela montrait déjà ce que le saint évêque de Montréal avait fait pour la défense et l'extension de la foi au Canada.

IV. — LES OBLATS A MONTRÉAL.

Pourtant, s'il y avait un lieu où il désirait voir *ses* Oblats bien établis c'était Montréal. En 1841, à leur arrivée, il les avait installés

35 Lettre non datée à Mgr J. Signay (*ibid.*, vol. 3, p. 357).
36 Le 26 mai 1844 (*ibid.*, vol. 3, p. 385).
37 Lettre de Mgr de Martyropolis, le 8 mai 1847 (*ibid.*, vol. 4, p. 270-271).
38 Lettre de Mgr de Martyropolis, le 10 mai 1847 (*ibid.*, vol. 4, p. 272).
39 Le 21 mars 1848 (*ibid.*, vol. 4, p. 444).
40 Le 26 décembre 1845 (*ibid.*, vol. 4, p. 70).

provisoirement à Saint-Hilaire, puis les Oblats s'étaient déplacés pour aller à Longueil. Le moment allait venir de les faire entrer en ville. Montréal ne comptait alors qu'une seule paroisse pour une étendue de 11 milles par 5 1/3 de large. Les Messieurs de Saint-Sulpice avaient la charge de l'unique paroisse de Notre-Dame. Parmi les quartiers les plus en souffrance se trouvait le faubourg Québec; c'est celui-là que l'évêque destinera aux Oblats.

Il semble s'impatienter de ce que les Oblats ne sont pas encore bien installés dans un endroit convenable de la ville. C'est cette erreur qu'il veut éviter lorsqu'il recommande au fondateur de ne pas accepter une résidence à la « Pointe-Lévy » dans le diocèse de Québec car, « A mon avis, dit-il, il vaudrait mieux attendre quelques années, pour pouvoir faire ce chef lieu dans la ville Episcopale que de le faire à la campagne. Vous vous rappelerez que j'ai montré peu d'empressement à l'établissement de Longueil, et que je me suis contenté de le laisser faire [41]... »

Dès que l'établissement semble à la veille de se faire, il en écrit à Marseille :

> L'établissement de vos Pères se fera sous peu mais je ne puis encore dire quand. La grande maison qui est sur le terrain de l'Évêché doit servir à l'éducation, d'après une convention faite par mon Prédécesseur avec quelques citoyens de cette ville. D'ailleurs mon plan serait de les placer à une certaine distance de la Cathédrale pour diviser les secours de la Religion et multiplier les Églises dans cette ville [42].

L'établissement définitif aura lieu en 1848. La joie de l'évêque est au comble; il la chante à qui veut l'entendre :

> Nous nous occupons sérieusement dans le moment de procurer à vos enfants un établissement au beau centre d'un de nos grands faubourgs. Si comme, je l'espère nous réussissons, ces bons Pères seront à même de rendre d'immenses services et avec cela, nous aurons l'avantage de les avoir à 10 minutes de chez nous. Priez et faites prier pour que cette entreprise ait un plein et entier succès. Car elle leur procurera une indépendance convenable et nécessaire même pour opérer plus efficacement le bien qu'ils ont à faire [43].

En juin 1849, Mgr Bourget avertit le fondateur de quelques difficultés; les pères font beaucoup de bien et ils ne pourront bientôt plus suffire à la besogne. « Quant à la ville le bien qu'ils y opèrent

41 Le 4 mai 1844 (*ibid.*, vol. 3, p. 369).
42 Le 4 mai 1844 (*ibid.*, vol. 3, p. 370).
43 Le 10 avril 1848 (*ibid.*, vol. 4, p. 457).

est déjà merveilleux, et, je le dis avec consolation, bien senti par les Messieurs du Séminaire qui, dans le principe, virent avec peine arriver ici ces bons Pères [44]. » Les difficultés dureront jusqu'à la division canonique de la paroisse Notre-Dame. Cela cependant n'empêchera pas l'évêque de Montréal d'être tout à la joie. Il écrit à Mgr Blanchet de Walla Walla, le 28 avril 1849 : « Les Pères ont une petite résidence au f.b. Québec, sur la rue Visitation, en desservant une petite chapelle temporaire sous le titre de St Pierre Apôtre. Ils y font beaucoup de bien [45]. » Le même jour, à Mgr Provencher : « Les Oblats travaillent de toutes leurs forces la population canadienne du f.b. Québec [46]. »

La construction de la chapelle desservie par les pères avait été un événement et Mgr Bourget se faisait un devoir d'écrire à Mgr Guigues, le 5 novembre 1848 :

> Le logement de vos Pères et leur modeste chapelle au fb Québec avancent et si vous nous arrivez quelque bon matin, j'espère que vous serez à temps pour les installer dans un petit coin, où, commençant en petit, ils finiront par travailler en grand. Toutefois ce ne sera pas sans qu'il en coûte [47].

Le 29 novembre de la même année il lui écrit de nouveau :

> Notre petite chapelle de St Pierre au f.b. Québec s'achève, et sera prête pour la Conception, Fête si chère au cœur de votre Société. Je désire beaucoup que vos Pères commencent à y exercer leurs saintes fonctions dans cette grande solemnité, et je vais faire tout au monde pour cela. [...] Nous déciderons si nous adopterons le plan de chaises ou de bans, pour assoir le bon peuple, qui ira y recevoir les consolations de la Religion. On croit que cette chapelle contiendra de 6 à 700 personnes. Voilà toujours un petit commencement : Dieu aidant, le reste se fera [48].

La croix de la future église avait été bénite en mai 1848 [49], et la bénédiction se tint effectivement le jour de l'Immaculée-Conception, vers les 7 heures du matin. Le Séminaire y avait été invité [50].

V. — LES OBLATS AUX ÉTATS-UNIS.

Là ne s'arrête pas l'impulsion donnée par Mgr Bourget, au cours des vingt-cinq premières années de l'apostolat des Oblats. Il faudrait

44 Le 11 juin 1849 (*ibid.*, vol. 5, p. 232).
45 Le 28 avril 1849 (*ibid.*, vol. 5, p. 190).
46 Le 28 avril 1849 (*ibid.*, vol. 5, p. 184).
47 *Ibid.*, vol. 5, p. 69.
48 Le 29 novembre 1848 (*ibid.*, vol. 5, p. 90).
49 Lettre à M. Billard, s.s., le 26 mai 1848.
50 Lettre à M. Billard, s.s., le 30 novembre 1848 (*ibid.*, vol. 5, p. 96).

mentionner encore l'Orégon, Vancouver, Pittsburg, Chicago et surtout l'action déployée en faveur de la création du diocèse de Bytown et de la nomination du père Guigues à ce siège.

On a vu plus haut qu'il fut question d'une fondation à Burlington. Mgr Bourget en écrivait à Mgr de Mazenod en 1844. L'année suivante, le 26 décembre 1845, il lui rappelait l'urgence de la fondation. Après avoir répété le besoin de fortifier l'établissement de la Rivière-Rouge, il ajoutait :

> Il devient urgent de fonder les missions de Burlington, ou si elle ne peut avoir lieu, de faire un établissement sur les frontières américaines, mais dans le diocèse de Montréal. C'est alors que l'on ferait une terrible guerre au démon, qui règne en maitre en ces lieux abandonnés [51].

Les choses retardèrent et le 13 janvier 1854 il écrivait à M. Quévillon, missionnaire à Burlington : « Je suis vraiment désolé d'apprendre les défections de nos chers canadiens. Je vais tâcher de gagner le R.P. Santoni à vous donner deux Pères pour vous aider à fortifier vos gens, par une bonne retraite [52]. » Ce serait un début. Mais ce n'était pas suffisant. Il s'adressait alors à Mgr Louis de Goesbriand, évêque de Burlington, le 27 juin 1854 : « P.S. Comme il est question de remplacer Mr Quévillon, il me semble qu'on ne saurait mieux faire qu'en lui donnant pour successeur quelques bons Pères Oblats [53]. »

L'établissement se fit mais ne put survivre. Mgr Bourget en fut visiblement contrarié : « J'avoue, écrivait-il à Mgr Guigues, que j'éprouve de la peine à songeant que la société evacue Burlington car il me semble qu'il y aurait à faire là autant de bien qu'à Plattsburg et que les Pères pourraient y être établis sur un pied aussi solide et aussi honorable [54]. » Il était d'autant plus contrarié qu'il avait promis à l'évêque de Burlington de travailler fort en sa faveur : « Pour suivre vos désirs qui sont pour moi des ordres, je vais écrire sans délai à Mgr l'Évêque de Marseille pour le supplier à mains jointes de ne pas supprimer l'établissement de Burlington [55]. »

Ce ne sera pas la seule peine de l'évêque. Deux autres établissements ne se feront pas ou ne réussiront pas : Pittsburg et Chicago.

51 *Ibid.*, vol. 4, p. 70-71.
52 *Ibid.*, vol. 8, p. 234.
53 *Ibid.*, vol. 8, p. 424.
54 A Mgr Guigues, le 3 janvier 1857 (*ibid.*, vol. 10, p. 16).
55 Le 13 novembre 1856 (*ibid.*, vol. 9, p. 461).

Pour le premier échec, Mgr Bourget en rejettera la faute sur le père Telmon:

> Le R.P. Telmon est ici depuis quelques temps avec un compagnon de fondation, et il travaille presque comme un des nôtres. Toutefois, il est sur les épines, attendant d'un moment à l'autre quelque demande des États Unis pour se remettre en route. Je ne pourrais pas dire si son génie ardent convient au flegme américain. Je vous avoue qu'il me fait peine qu'il ait échoué à Pittsburg, et je trouve qu'il aurait été prudent pour lui de laisser les Évêques de Bytown et de Pittsburg arranger les différents suscités à la fondation [56].

La fondation de Chicago était d'un autre genre. Il s'agissait d'aller au secours des Canadiens de l'Illinois menacés par le schisme de Chiniquy. Dans une lettre à Mgr O'Regan, évêque de Chicago, Mgr Bourget semble assuré du succès :

> Conformément au désir de V.G. j'ai demandé à Monseigneur Guigues, Provincial des Oblats, quelques uns de ses Pères, pour le service du diocèse de Chicago.
>
> Sa Grandeur m'a parue disposée à entrer en arrangement avec vous, et je prends la liberté de vous conseiller de lui écrire à ce sujet. [...] Je ferai mon possible pour que les Oblats vous aillent en aide [57]...

A M. I. Desaulniers, qui se trouve au milieu du trouble à Bourbonnais, Mgr Bourget écrit : « J'ai conjuré Mgr de Bytown de prêter, s'il ne pouvait donner deux de ses Pères pour vous remplacer en attendant que Mgr l'Évêque de Chicago puisse se procurer de bons prêtres parlant français [58]. » Le 3 janvier 1857 il avait écrit à Mgr Guigues : « Pour ce qui est de Chicago, j'ai prié le bon P. Honorat qui part pour Bytown de dire à V.G. et à son conseil ce que j'en pensais [59]. »

La réponse fut négative et Mgr Bourget l'annonçait à Mgr Baillargeon, administrateur de Québec, le 14 février 1857 : « Je me fais un devoir de dire à V.G. que si Mgr de Chicago n'a pas pu se procurer encore des Religieux pour désservir cette mission désolée, ce n'est pas sa faute, car il s'est mis pour ainsi dire aux genoux de Mgr de Bytown pour avoir quelques uns de ses Pères [60]. » Et à M. Raymond, de Saint-Hyacinthe, le 9 mars de la même année :

> ... on n'a pas envoyé de renfort à Chicago. D'abord parce que ce n'est que depuis huit jours que Mgr de Bytown, Provincial des Oblats m'a informé qu'il ne pouvait se charger de cette mission, [...] J'ai toujours

56 Le 11 juin 1849 (*ibid.*, vol. 5, p. 235).
57 Le 9 décembre 1856 (*ibid.*, vol. 9, p. 482).
58 Le 6 janvier 1857 (*ibid.*, vol. 10, p. 18).
59 Le 3 janvier 1857 (*ibid.*, vol. 10, p. 16).
60 Le 14 février 1857 (*ibid.*, vol. 10, p. 41).

compté sur les RR.PP. Oblats, parce que le Supérieur de Montréal m'a toujours dit qu'il désirait beaucoup cette mission et qu'il espérait que Mgr de Bytown n'y mettrait point d'obstacles [61].

Pourtant les Oblats ne resteront pas complètement sourds aux appels de l'Illinois. Les pères A. Brunet et L. Lagier s'y rendront pour une mission.

Le soucis d'utiliser des Oblats dans tous les champs de missions est manifeste par la pratique suivie par Mgr Bourget, mais il le déclare ouvertement dans le récit de son deuxième voyage à Rome du 29 septembre 1846 au 4 décembre 1846. Les troisième et quatrième buts de son voyage concernent les Oblats :

3° Concerter avec Mgr de Marseille les moyens les plus efficaces pour propager la foi dans le N. Diocèse de Bytown, et dans les missions de la Rivière Rouge, Québec, Boston et de l'Orégon, par le moyen de ses missionnaires Oblats.

4° Aviser aux moyens d'établir à Montréal les Dts Miss. Oblats [62].

Dans la distribution des aumônes de la Propagation de la foi, les Oblats ne sont pas les derniers servis : dans un rapport au président de la Propagation de la foi, à Lyon, le 15 octobre 1849, l'évêque de Montréal indique ce qu'il a fait :

3° Secours aux Missions sauvages de ce pays. Nous sentons ici le besoin d'aider aux missions sauvages toujours si intéressantes pour la foi. En conséquence j'ai aidé à Mgr de Bytown à faire les frais des missions de Témiskaming, Abbittibbi, Moos, Grand Lac et autres qui se trouvent dans son immense territoire. Et il s'en faut que je lui donne autant de secours qu'il en aurait besoin [63].

Et il ajoute, une nouvelle qui le réjouit certainement :

Quatre Pères Oblats, qui viennent de partir pour la belle mission du Texas, nous ont aussi mis à contribution pour une partie de leurs frais de voyages et d'établissement.

Si Mgr Bourget réclame souvent du secours, on le voit, il le partage volontiers avec ses voisins rapprochés ou éloignés. Il ne se fait pas scrupule de le rappeler au fondateur. Il lui reproche même de sembler s'impatienter.

J'ai reçu toutes les lettres dont vous m'avez honoré par les Bons Pères que vous m'avez envoyés et je vous en remercie mille et mille fois. Seulement qu'en vous fâchant de ce que vous m'en donnez tant (une communauté toute entière) vous allez perdre sinon tout, au moins une partie du mérite que vous auriez pu gagner par une si excellente œuvre,

61 Le 9 mars 1857 (*ibid.*, vol. 10, p. 50).
62 Page 2.
63 *Registre des Lettres*, vol. 5, p. 520.

celle d'envoyer dans le nouveau monde des apôtres. Les rapports qui vous sont faits de leurs travaux et de leurs succès le prouvent évidemment. Permettez-moi de vous dire que vous avez eu tort de vous fâcher; et que pour réparer cette faute, il faudrait au plus tôt envoyer d'autres missionnaires et le faire avec joie car vous savez que les plus légères fautes des fondateurs ont de graves conséquences. Moyse pour avoir deux fois frappé le Rocher du désert fut privé d'entrer dans la terre promise. Voyez, cher Seigneur comme je suis zélé pour votre plus grande perfection. J'ai pensé que vous n'attriburez à mon zèle un motif intéressé. J'en serais fâché, car je n'envisage que le salut de milliers d'âmes que ces bons Pères arrachent chaque jour à l'enfer. Ainsi je suis justifié même à vos yeux, d'ailleurs, vous conviendrai que je ne suis pas vilain, car en toute occasion, je partage avec mes voisins les cadeaux que vous me faites; parce que je trouve que les âmes sont à gagner partout où on les trouve. Les diocèses de Québec, de Kingston et de la Riv. Rouge où déjà vos Missionnaires courent après les brebis égarées avec tant de bonheur vous offrent la preuve de mon désintéressement. Il s'agirait de fortifier l'établissement de la Riv. Rouge qui demande à grands cris de nouveaux ouvriers, et avec raison, Il devient urgent de fonder les missions de Burlington... Oh ! je vous en conjure par votre bon cœur, venez au secours de tant d'âmes infortunés ! Dieu vous le rendra au centuple. On m'assure que depuis que vous nous donnez de vos enfans votre famille se multiplie en France. Je n'en suis pas surpris; et cela doit être; car la promesse de notre Maitre doit s'accomplir. Encore une fois n'oubliez pas Burlington, la Riv. Rouge, les chantiers, Bytown, le Saguenay, Témiskaming, Abbitibbi, le St Maurice, tout le diocèse de Montréal qui a 200 lieues de long [64]...

Nous n'avons encore rien dit de l'Orégon et de Vancouver. Mgr de Martyropolis nous apprend, le 16 avril 1847, que les Oblats sont arrivés à New-York, en route pour les missions de Mgr Blanchet, en Orégon. Il y avait quatre pères et un frère convers. Arrivés à New-York le 2 avril 1847, après cinquante jours de traversée, ils repartaient incessamment pour rejoindre l'évêque de Walla-Walla [65]. Pourtant, le père Ricard, directeur de la caravane, a trouvé l'accueil de Mgr Blanchet assez froid et Mgr Bourget sent le besoin d'en remettre la faute sur le tempérament de l'évêque [66]. Les difficultés continuèrent-elles ? Il le semble bien par la lettre de Mgr Bourget à Mgr de Mazenod, le 23 avril 1854 : « J'entends dire que les Pères de l'Orégon vont être retirés par ce que l'on fait circuler un certain mémoire anonyme contre eux. Je m'empresse de supplier Votre Grandeur de vouloir bien suspendre ce rappel jusqu'à plus amples renseignements [67]... » Les

64 Le 26 décembre 1845 (*ibid.*, vol. 4, p. 70-71).
65 Lettre à l'archevêque de Québec, 16 avril 1847 (*ibid.*, vol. 4, p. 258).
66 Lettre à Mgr de Mazenod, 10 avril 1848 (*ibid.*, vol. 4, p. 459).
67 *Ibid.*, vol. 8, p. 380.

Oblats y restèrent et le 20 septembre 1857, Mgr Bourget, alors en visite pastorale, écrivait à Mgr Blanchet, évêque de Nesqually : « Cela étant, vous pouvez aisément imaginer quelle a été ma joie en apprenant le succès des RR.PP. Oblats, et avec quelle gratitude j'ai tâché d'en bénir Dieu, qui sait, quand il lui plait, consoler les humbles qui mettent en lui seul leur confiance [68]. »

VI. — DÉFENSEUR DES RELIGIEUX.

Mgr Blanchet ne semble pas trop en faveur des religieux. Aussi Mgr Bourget lui donne-t-il des conseils opportuns pour se les attacher [69]. Mgr Demers tient beaucoup à ce que les religieux n'aient rien à eux et que tout soit aux évêques. Il aurait même écrit à Rome pour qu'il n'y ait pas de noviciat à l'Orégon. Mgr Bourget blâme cette conduite et dit dans la même lettre : « L'intérêt que je porte à vos missions m'a fait prendre la liberté d'insister auprès de Mgr Demers pour qu'il fut aussi coulant que possible en traitant avec les supérieurs généraux des Jésuites et des Oblats. »

L'évêque de Vancouver a donc dû être un peu surpris de voir qu'on voulait nommer un Oblat à la coadjutorerie de Vancouver, le père Jean Trudeau, qui refusa [70], et il n'y a pas à se surprendre qu'il ait proposé un prêtre irlandais [71]. Mais sa surprise dut être à son comble lorsqu'il lut le passage suivant d'une lettre de Mgr Bourget, datée du 17 mai 1861 :

> En attendant du secours il me vient en pensée de vous suggérer d'appeler à l'évêché, une couple de Pères Oblats, comme fit Mgr Provencher dans ses dernières années, lorsque ces missionnaires furent rendus à la Rivière Rouge. Ces bons Pères se prêteraient sans doute de bon cœur à vous rendre ce service et cette marque de confiance leur serait sans doute agréable et flatteuse [72].

L'évêque de Vancouver semble ne s'être jamais réconcilié ni avec les Oblats ni les autres religieux, si l'on en croit cette lettre de Mgr Bourget, du 11 mai 1866 :

68 *Ibid.*, vol. 10, p. 163.

69 Le 24 octobre 1849 (*ibid.*, vol. 5, p. 377 et suiv.).

70 Lettres à Mgr Demers, 17 mai 1861 (*ibid.*, vol. 11, p. 406); au cardinal Barnabo, 24 août 1861 (*ibid.*, vol. 11, p. 426), 18 mai 1861 (*ibid.*, vol. 11, p. 408), et 8 février 1861 (*ibid.*, vol. 11, p. 439).

71 Au cardinal Barnabo, 8 février 1861 (*ibid.*, vol. 11, p. 439).

72 A Mgr Demers, 17 mai 1861 (*ibid.*, vol. 11, p. 407-408).

... Je vois tant de difficultés dans l'exécution de vos plans que je suis plus porté à garder le silence qu'à le rompre, quoique je l'ai gardé si longtemps.

Il me paraitrait plus simple et plus court de faire, de vos Oblats, les hommes de l'Évêque de Vancouver, comme ils le sont de l'Évêque de Montréal et de tant d'autres, qui trouvent dans ces bons religieux des auxiliaires dévoués et toujours prets à aller au secours du clergé séculier. [...] Maintenant je vous fais observer que vous avez renvoyé les Viateurs, qui auraient pu vous rendre d'utiles services. Vous avez signifié aux Sœurs de Ste Anne de quitter Victoria; et elles ont été sur le point de tout abandonner, parce qu'il leur était impossible de vous accorder ce que vous leur demandiez. Mr Beaudry et Mr Varry [?] vous ont abandonné réellement ?. Le premier fait très bien ici; et il parait que Mgr de Nesqually est content du second. Maintenant il est question de congédier les Oblats pour les remplacer par les frères des Écoles chrétiennes [73].

Ces difficultés et l'exemple proposé de Mgr Provencher font voir un autre aspect de la protection de Mgr Bourget pour les Oblats, tout en visant au bien général de l'Église. Il prétend que les missions sont mieux servies par les corps religieux que par les séculiers et qu'il faut donner comme chef à ces religieux des membres de leur institut, pour assurer une plus grande cohésion dans le travail.

Au sujet de la coadjutorerie de Mgr Provencher, Mgr Bourget écrit :

Il me semble que le diocèse de la Riv. Rouge qui confine à celui de Bytown pourrait être administré par les mêmes hommes, au moins pendant quelque temps. Je vois avec admiration ce dernier prendre un essort prodigieux. La raison est bien simple, c'est que l'Évêque commande un corps de missionnaires, et avec eux il fait face à toute sa besogne [74].

Cette intervention amena la nomination du père Alexandre Taché, à l'âge de vingt-sept ans. Mgr Bourget avait la même chose en vue en proposant le nom du père Trudeau pour Vancouver. Il écrit au cardinal Barnabo, préfet de la Propagande :

Comme d'ailleurs il est missionnaire Oblat, il trouvera dans sa Congrégation, qui a déjà un établissement près de Victoria, dans l'Ile de Vancouver, les secours dont il aura besoin pour établir solidement la Religion dans ce nouveau Pays où tout est à faire. Car Votre Éminence sait que pour ces nouveaux diocèses, c'est un immense avantage d'avoir des Religieux pour Évêques [75].

Dans toutes ses vues, le saint évêque de Montréal prend l'intérêt de l'Église canadienne.

73 A Mgr Demers, 11 mai 1866 (*ibid.*, vol. 15, p. 109 et suiv.).
74 A Mgr Provencher, 19 décembre 1849 (*ibid.*, vol. 5, p. 400).
75 Le 24 août 1860 (*ibid.*, vol. 11, p. 427).

Enfin, un autre signe de la bienveillance de l'évêque de Montréal envers ses Oblats canadiens est la facilité avec laquelle il permet l'entrée au noviciat à quiconque veut s'adjoindre à la congrégation. Cette largeur de vue s'étend aussi à ceux qui désirent entrer dans la Compagnie de Jésus, chez les clercs Saint-Viateur, les pères de Sainte-Croix, car il prétend que c'est un honneur pour un diocèse que d'alimenter les communautés religieuses.

VII. — Mgr BOURGET, PÈRE DES OBLATS.

Si, après vingt-cinq ans, Mgr Bourget pouvait adresser aux Oblats le témoignage qu'il donnait au père Fabre, il en est, nous l'avons déjà dit, grandement responsable. D'abord parce qu'il a mis en pratique ce qu'il prêchait à Mgr Demers, de Vancouver : « Quoiqu'il en soit, je me permettrai de vous conjurer de patienter et de vous bien arranger avec les ouvriers que la Divine Providence a bien voulu vous accorder [76]. » Il a pris les Oblats tels que le fondateur les lui envoyait, mais comme un bon père, il n'a jamais manqué de leur donner les conseils opportuns. Pour rendre ces admonitions plus efficaces et plus faciles à accepter, il ne craignait pas de les faire passer par la plume du père des Oblats. En voici un exemple pris d'une lettre de Mgr Bourget à Mgr de Mazenod, le 4 mai 1844 :

> Je puis vous assurer que vous ne perdez pas votre temps à écrire à ces bons Pères, car vos lettres sont pour eux tous un baume qui adoucit l'amertume des contradictions qu'il plait à la Divine Providence de leur ménager. Et puisque nous sommes sur ce chapitre je vous prie de leur recommander, quand l'occasion s'en présentera de se réunir le plus qu'ils le pourront dans leur maison de Longueil entre leurs missions pour prendre dans la Retraite un même esprit et un même cœur; de montrer beaucoup de gravité dans les différens Presbytères où ils ont occasion [de] demeurer pendant leurs missions; d'être rusés comme des serpents et simples comme des colombes dans leurs rapports avec le clergé et le peuple; de ne jamais faire même en riant aucune réflexion qui, si elles étaient rapportées pourraient mortifier quelque Prêtre, disant de bon cœur ce qui est louable, et taisant ce qui est blammable; de ne pas trop se familiariser avec le peuple de ce Pays qui est sous cette impression que les Prêtres doivent se tenir à leur rang pourvu que ce soit sans fierté, de prendre surtout bien garde maintenant qu'ils s'établissent dans des Diocèses étrangers de faire quelque réflexions contre l'administration diocésaine, de paraître toujours, très unis et très attachés les uns aux autres; de faire tous leurs efforts pour que leur Supérieur soit honoré et

[76] Le 11 mai 1866 (*ibid.*, vol. 15, p. 110).

respecté, soutenant de toutes leurs forces son administration, de ne pas se décider trop vite à entreprendre les œuvres qui leur sont proposées, comme aussi de ne pas changer aisément ce qui a été une fois décidé. Je n'ai qu'à me louer de la respectueuse soumission avec laquelle vos enfans reçoivent ce que je leur dit dans leur intérêt. Toutefois je suis convaincu qu'un mot de votre part, en vaut plus de cent de la mienne, car vous êtes la fontaine commune d'où coulent tous les ruisseaux qui arrosent l'arbre que vous avez planté dans le champ de l'Église et qui commence à étendre ses branches au loin [77].

S'il propose au fondateur d'avertir ses fils et d'attirer leur attention sur certains torts qu'ils pourraient avoir, l'évêque de Montréal se permet également de reprendre doucement le fondateur lui-même :

Comme je n'ai rien de caché avec vous et que je me croirais coupable de ne pas répondre par une confiance sans bornes à la confiance que vous me témoignez je crois devoir vous prier de vouloir bien écrire quelques mots de consolation au Bon Père Baudran qui a pu se tromper comme bien d'autres mais qui n'est pas pour cela indigne de votre affection paternelle. Je crois qu'il est attérré de certains reproches que vous avez jugé à propos de lui faire. Maintenant pour activer son courage et adoucir sa peine, envoyez lui un peu d'huile qui guérisse ses plaies. Considérez que ce bon Père est ici en une terre d'exil, loin de son père et de sa mère qui l'a enfanté à la Religion. J'ose vous promettre qu'il réparera les torts qu'il a eu sous certains rapports [78].

Et pour encourager Mgr de Mazenod, il ne manquera pas une occasion de lui rappeler tout le bien que font ses fils, insistant sur leur zèle, leur esprit d'adaptation, leur bonne entente avec le clergé séculier. En un mot, il rendra le témoignage que les observations qu'il s'était permis de faire au Général ont porté leur fruit. Il ira même, en 1858, réconforter le fondateur dans une épreuve que l'on peut croire bien sensible au cœur si tendre de Mgr de Mazenod. Des bruits s'étaient rendus à Marseille que des pères désiraient briser avec la source de la congrégation. Mgr Bourget s'empresse de lui écrire, le 7 août 1858, en réponse à une lettre datée du 14 juillet.

Très cher Seigneur,

Je reçois la votre du 14 juillet, et comme je vois que V.G. est dans de grandes anxiétés, je m'empresse de lui répondre un mot à la hate pour la tirer de toute inquiétude.

D'abord j'ai la consolation de lui annoncer qu'aucun de ses Pères ne m'a témoigné le désir de quitter la Congrégation pour s'attacher au diocèse, après avoir obtenu sa sécularisation. Je n'aurais pas accepter ses offres... Ainsi V.G. sait sans doute que lorsque Mr Fitzhenry reçut la dispense de ses vœux, je ne voulu pas l'admettre dans le clergé séculier,

77 Le 4 mai 1844 (*ibid.*, vol. 3, p. 368).
78 Le 19 octobre 1843 (*ibid.*, vol. 3, p. 208).

tout exprès pour ne pas encourager de pareilles sorties. Je dois ensuite rendre à Votre Grandeur un bon témoignage de vos Pères, en vous assurant qu'à ma connaissance du moins il n'a jamais été question pour aucun de rompre avec Marseille, ce qui serait un schisme révoltant, et que je ne voudrais pas à coup sur tolérer, et dont ils n'ont pu même, j'en suis sûr avoir la pensée.

Pour ce qui est de leur conduite dans le diocèse, ils sont toujours également zélés et Dieu continue à bénir leurs travaux apostoliques. Leur union avec les prêtres du pays devient de plus en plus étroite et affectueuse. Aussi en revient-il plus de bien à la Religion.

Quant à leurs rapports avec leurs Supérieurs religieux, je ne puis rien en dire puisque cela ne me regarde point. Je puis toutefois certifier à Votre Grandeur que je ne les entend jamais murmurer contre ceux qui les gouvernent, ni se plaindre les uns des autres. Enfin je puis me tromper, mais il me semble que les Oblats de Montréal n'ont pas perdu le bon esprit qui [est pratiqué ?] par les autres membres de la compagnie; qu'ils vous sont attachés, comme de bons enfants le doivent être à un si bon Père et qu'ils sont vraiment digne de votre tendresse paternelle.

Je conjure donc V.G. de leur rendre la place qu'ils ont toujours eu dans son cœur, en daignant interpréter en bonne part ce qui chez eux aurait pu lui déplaire [79].

Il est heureux que cette mauvaise nouvelle se soit rendue à Marseille, même si elle a fait saigner le cœur du père, puisqu'elle lui a valu d'entendre de son ami de Montréal, et qu'elle nous permet à nous, de capter un témoignage semblable sur les premiers ouvriers de la congrégation au Canada. Hommes de Dieu, avec leurs faiblesses, mais guidés par des géants tels que nosseigneurs Bourget et de Mazenod, ils ont pu accomplir une œuvre dont l'Église canadienne tout entière bénéficie encore aujourd'hui.

Gaston Carrière, o.m.i.,
du Séminaire universitaire.

[79] *Ibid.*, vol. 10, p. 307 et suiv.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Les Quatre Évangiles à l'usage du Peuple chrétien. Paris, Éditions du Cerf, 1960. 17 cm., 383 p.

Ce texte des quatre Évangiles, ainsi que les notes qui l'accompagnent, sont extraits de l'édition de poche de la *Bible de Jérusalem.* Quant aux tables, placées à la fin, c'est à un curé de paroisse que nous en sommes redevables. De ces tables, où il nous livre le fruit de son expérience pastorale, la plus importante propose, dans un ordre simple et clair, un choix de textes pour la vie chrétienne et la catéchèse. Les autres contiennent respectivement le renvoi aux évangiles des dimanches et des principales fêtes, le groupement des paraboles selon leur signification la plus profonde, et la liste des miracles de Jésus. Un recours aussi facile aux sources évangéliques incitera les fidèles à la réflexion personnelle et les disposera à aborder pour leur profit les autres livres du Nouveau Testament.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Alfred Renou. — *La Belle Promesse.* Mulhouse, Éditions Salvator, 1959. 18 cm., 155 p.

C'est pour les écoliers de 8 à 12 ans que l'abbé Renou a préparé la synthèse de l'histoire sainte qu'il présente sous ce titre. Tout a été mis en œuvre — choix des matériaux, choix du vocabulaire, présentation, illustrations — pour charmer les enfants. Nul doute que ce bel ouvrage, rehaussé de gravures en couleurs, ne soit fort apprécié comme récompense ou cadeau. Cependant, il faut y voir avant tout un manuel catéchistique propre à initier les jeunes à la Bible elle-même, et à leur faire voir que, dans ses desseins providentiels, Dieu a tout centré sur la venue de son Fils.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Marie-Joseph Nicholas, o.p. — *L'Eucharistie.* Paris, Arthème Fayard, 1959. 19,5 cm., 123 p. (Collection « Je sais — Je crois ».)

Voici, en quelque cent pages, tout ce que l'on désire connaître touchant l'eucharistie. Le grand mystère qui se situe au centre même du culte chrétien est présenté selon la structure classique des traités dogmatiques. Parti des fondements de la doctrine de l'Église, l'auteur expose les questions théologiques se rapportant à l'eucharistie comme présence, comme sacrifice et comme communion. A l'étude profonde des vérités enrichissantes pour l'esprit, il joint l'examen des aspects selon lesquels la prière liturgique se renouvelle en notre temps, à mesure que les fidèles manifestent une attirance marquée pour telle ou telle dévotion. Cet exposé succinct montre bien comment l'Église, désireuse d'offrir à ses enfants ce qui est le plus

propre à nourrir leur foi et leur piété, s'applique constamment à promouvoir les formes du culte eucharistique, en matières de présence réelle, de participation au sacrifice et de communion fréquente, qui répondent le mieux au besoin des âmes.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

HANS URS VON BALTHASAR. — *La Prière contemplative.* Traduit par Robert GIVORD. Paris, Desclée de Brouwer, 1959. 19 cm., 331 p. (Collection « Présence chrétienne ».)

Cet ouvrage intéresse un plus grand nombre d'âmes qu'il semblerait à première vue. Il y a d'abord celles qui, lancées dans la voie de la perfection, sont restées fidèles à la pratique de l'oraison. Il y a aussi toutes celles qui, pour s'être laissées choir à un point ou à l'autre de la voie qui mène à l'union à Dieu, souffrent et regrettent que leur prière reste fixée à ce degré inférieur où l'on n'entre en relation avec Dieu que par des formules incessamment répétées. A ces âmes-épaves qui ont besoin d'être relevées, tout comme aux premières, l'auteur démontre que le succès est possible et indique comment y parvenir. Il n'enseigne pas une méthode de méditation. Mais il explique dans quel esprit il faut marcher vers la voie unitive. Le progrès ne se peut réaliser sans un psychisme favorable, né de la prérogative d'*auditeur de la parole* dont tout chrétien devrait s'enorgueillir. Élevée par la grâce, l'âme, en effet, est en mesure de saisir le sens personnel de la parole révélée et de s'abandonner dans une liberté entière et supérieure aux élans que l'Esprit suscitera en elle. Dans cette perspective d'une âme qui a souci de puiser dans la Révélation la réponse que Dieu lui-même a donnée à son appel, von Balthasar explique successivement l'acte, l'objet et l'envergure de la contemplation. Mieux que l'exposé d'une technique, son étude aidera à créer une mentalité de contemplatif, faite d'esprit de foi et d'amour. Elle saura ramener une lueur d'espoir et raffermir la volonté chez ceux qui, sans pouvoir se justifier devant leur conscience, ont cependant abandonné l'oraison d'une manière plus ou moins définitive.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

FRANÇOIS COUREL, s.j. — *La Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant.* Paris, Desclée de Brouwer, 1959. 20 cm., 411 p. (Collection « Christus ».)

La figure du P. Louis Lallemant apparaît aux premiers rangs parmi les maîtres de la spiritualité. Mieux que tout autre, il a excellé dans l'art d'exposer la doctrine mystique à partir des principes essentiels et de ramener constamment les développements aux deux éléments de la vie en Jésus-Christ : la purification du cœur et la direction du Saint-Esprit. Cependant, il appartient au XVIIe siècle, époque où, pour les publications, on se souciait peu de l'intégrité des textes attribués à tel ou tel auteur. D'où l'importance de poser la question de l'authenticité de la *doctrine spirituelle.* Dans une introduction où il détermine en quelque sorte le genre littéraire de l'ouvrage, le P. Courel tente de retracer les vicissitudes par lesquelles les leçons de l'instructeur du Troisième An sont passées avant de parvenir jusqu'à nous, relève les sources qui ont inspiré l'auteur dans l'élaboration de sa structure doctrinale, et caractérise le ton de ses conférences, faites à des religieux d'âge mûr. La présente édition, basée sur celle que le P. Champion avait lui-même fait paraître en 1694, comporte trois parties principales : un abrégé de la vie du P. Lallemant, la

doctrine spirituelle présentée d'après les notes fidèlement recueillies par le P. Rigoleuc, et une *addition* contenant quelques pensées consignées par le P. Surin. Elle contribuera largement à étendre le rayonnement de cette grande et sainte figure que fut le P. Lallemant. Ses enseignements apporteront aux âmes, tout à la fois, la lumière qui les guidera dans les voies de la perfection, et le stimulant qui, en rechauffant leur cœur, les incitera à s'élancer résolument vers les degrés les plus hauts de l'union à Dieu.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

* * *

Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. München, Kösel-Verlag, 1960. 106 Seiten, kartoniert DM 6,80.

Le 5 mai 1958, le P. Hirschmann, s.j., et six autres théologiens catholiques (d'aucuns ont parlé des « sept sages » !) publiaient un communiqué soutenant que la théologie morale permet et approuve l'emploi des armes atomiques sous certaines conditions.

L'ouvrage présent groupe une série de contributions dans lesquelles d'autres théologiens catholiques s'opposent résolument au « placet » de leurs collègues. Leur thèse : la discussion au sujet de la licéité morale d'une guerre atomique, même défensive, n'est nullement close; l'on n'a pas le droit d'invoquer l'autorité de Pie XII pour affirmer cette licéité. Ceux qui connaissent la situation politique actuelle de l'Allemagne de l'Ouest se rendront compte du singulier courage qu'il aura fallu à ces auteurs. Ne courent-ils pas le risque, en effet, de se ranger du côté socialiste contre la démocratie chrétienne ?

Il nous est impossible, dans le cadre d'une recension, de peser le pour et le contre des arguments mis en avant de part et d'autre. Les célèbres « joutes » des théologiens médiévaux prennent figure d'un passe-temps agréable et innocent en comparaison de cette dramatique « quæstio disputata » qui ouvre des perspectives apocalyptiques.

Contribution importante à verser au dossier que nul théologien de métier ne pourra ignorer.

A. ULEYN, o.m.i.

* * *

J.-V.-L. CASSERLEY. — *Absence du Christianisme.* Traduit par Henri RAMBAUD. Préface du R.P. Louis BOUYER. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957, 264 p. (Collection « Questions actuelles ».)

M. Casserley s'est déjà imposé à l'attention du public cultivé par quelques études pénétrantes sur la philosophie de l'histoire publiées dans la collection *Signposts* dont il fut, avec E. L. Mascall, l'âme dirigeante. Il représente, dans l'anglicanisme, l'effort le plus sérieux pour faire revivre l'esprit des grandes synthèses patristiques et médiévales. Dans cet ouvrage, il reprend la substance des trois *Conférences Maurice* données au King's College de Londres, au début de 1951, et consacrées au problème de l'abandon du christianisme par le monde moderne.

L'auteur discerne deux grandes voies pour sortir du christianisme : selon qu'on le quitte pour l'irreligion ou pour une autre forme de religion. C'est ce dernier type d'abandon qui est le plus profond et le plus durable. Quand la grâce du Christ n'a pas éduqué le besoin qu'a tout homme de religion, c'est quelqu'une des variétés de l'idolâtrie qui en est l'aboutissement normal. Mais l'histoire des deux

cent cinquante dernières années nous met en face d'une période dont le caractère distinctif est d'avoir été une époque où l'on a abandonné le christianisme pour une forme d'irreligion pure et simple, en cultivant plus assidûment qu'en toute autre période l'idéal d'un mode de vie irreligieux. Cette époque semble toucher à son terme et le moment n'est pas mal choisi pour jeter un regard en arrière et prendre de cette période une vue d'ensemble en y analysant les principales formes de pensée dans lesquelles elle s'est exprimée et répandue, et en cherchant du même coup une certaine intelligence des facteurs sociaux et psychologiques qui en ont favorisé le déploiement.

Nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage. Au lecteur catholique, elle apportera, en même temps qu'un vaccin à un optimisme trop facile, le réconfort de constater qu'au sein de l'anglicanisme, il y a des esprits qui puisent aux sources les plus riches de la pensée chrétienne. Une note de l'éditeur invite le lecteur catholique à faire la mise au point là où sont exprimées des opinions inconciliables avec la foi catholique. Aux deux passages que cette note souligne, nous en ajouterions un troisième : à la p. 49, l'auteur professe, au sujet de la croyance chrétienne en l'immortalité de l'âme, une opinion qui pourra rencontrer la faveur de quelques théologiens catholiques, mais qui demeure, il semble, difficilement soutenable.

B. G.

* * *

Index des Mémoires de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, dressé par Lucien Brault, Ottawa, Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, [1960], 23 cm., 248 p.

Cet Index bilingue des rapports de la Société (1933-1957) rendra de très grands services aux fervents de l'histoire, puisqu'il met ainsi facilement à la disposition des chercheurs la riche documentation contenue dans les rapports.

M. Lucien Brault, des Archives publiques du Canada, déjà connu pour des travaux du même genre, y a apporté son souci ordinaire de l'exactitude et sa compétence reconnue en ce domaine.

Le travail, publié grâce à un octroi du Conseil des Arts du Canada, est un instrument indispensable que l'on doit retrouver dans toutes les bibliothèques.

Gaston Carrière, o.m.i.

* * *

A. Niedermeyer. — *Précis d'Hygiène pastorale.* Traduit et adapté par L. Brevet. Mulhouse, Éditions Salvator, 1960. 22 cm., 370 p.

Dans son *Précis de Médecine pastorale* (Salvator, 1955), le docteur Niedermeyer s'était intéressé à la guérison de l'homme malade et aux questions morales qui s'y rattachent. Le présent volume, en complément, présente aux lecteurs de langue française une étude qui a pour objet le maintien de la santé de l'homme total, corps et âme, et qui traite donc de « toutes les questions d'hygiène qui se rapportent au ministère des âmes, à la pastorale, qu'il s'agisse de questions de l'hygiène entendue simplement comme science de la nature ou de l'hygiène sociale » (p. 18).

Parallèlement à l'exposé des faits et des principes, l'auteur s'efforce de donner des directives pratiques, non seulement pour le prêtre et le médecin, mais encore pour tous ceux dont les fonctions touchent de quelque façon au domaine de l'hygiène. Il traite d'abord de l'hygiène dans ses rapports généraux avec les édifices et les

objets du culte comme aussi avec l'administration des sacrements et sacramentaux. Il examine ensuite les questions d'hygiène qui se posent dans la vie ecclésiastique et religieuse, v.g., soins corporels, exercices physiques, alimentation, jeûne, excitants (alcool, tabac), vêtement, travail, loisirs et repos, maladies physiques et mentales, ministère, etc. Une dernière section s'intéresse aux répercussions sociales de certaines questions d'hygiène telles que les névroses, la vie sexuelle, la vie matrimoniale, l'eugénisme, la dénatalité et le malthusianisme, la mort...

Si certains conseils de l'auteur feront peut-être sourire un peu les lecteurs canadiens, il reste néanmoins que ce travail, qui tâche de synthétiser, sous un point de vue éminemment chrétien, tout ce qui confine à l'équilibre physique, mental et moral de l'homme, tant individu qu'être social, saura faire réfléchir.

Camille Dozois,
Saint Joseph's Seminary, Edmonton, Alta.

* * *

Augusto R. Fuster. — *Manual de Derecho Aeronautico.* Asunción, Paraguay, El Arte S.A., 1958. 24 cm., 187 p.

M. le professeur Augusto R. Fuster a fait paraître, en 1958, un manuel de droit aérien qui mérite d'être signalé.

Clairement divisé et rédigé, cet ouvrage comporte huit chapitres, traitant respectivement et dans l'ordre des points suivants : la notion générale de droit aérien; les sources du droit aérien; l'espace aérien et la maîtrise de l'air; les moyens de la navigation aérienne; les aérodromes; le personnel aérien; la navigation aérienne internationale; l'organisation de l'aviation civile. Dans un appendice, M. Fuster donne fort utilement le texte du code aérien du Paraguay; une bibliographie d'ouvrages consacrés au droit aérien dans diverses langues termine le manuel.

Le manuel de droit aérien de M. Fuster sera certainement apprécié par tous les juristes qui s'intéressent au droit aérien dans les pays de l'Amérique latine; M. Fuster établit notamment de nombreuses comparaisons entre le droit de son pays et celui des pays voisins, la République Argentine, le Brésil et l'Uruguay en particulier.

Pierre Azard.

* * *

Jean Bousquet, o.p. — *Mon Ami Georges.* Montréal, Éditions du Lévrier, 1960. 19 cm., 204 p.

Les ennemis visés par le récit sont fort justement affublés du nom de « Témoins de Malachie ». Et, si le cadre paroissial dans lequel ils évoluent est totalement fictif, le venin, qu'en adversaires de notre religion, ils tentent de répandre à droite et à gauche, est, lui, du domaine du réel. Il fallait quelqu'un qui prenne la plume pour s'insurger contre les fourbes, démasquer leurs menées, et rendre témoignage à la lumière. L'auteur a assumé cette tâche. Les leçons d'apologétique dont il a su étoffer sa narration, aideront nombre de bons catholiques, plus ou moins entamés dans leurs convictions religieuses, à se ressaisir et à prendre conscience de la fausseté et du manque total de fondement des affirmations lancées effrontément par des gens dont la seule ambition se ramène, en définitive, au désir de saboter toute croyance.

Gérard Cloutier, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1960

Articles de fond

PAGES

BERGERON (V.) et COUTU (J.-C.-M.). — *Méthode de recherches juridiques* 365-384
BOEHM (W. W.). — *The Need for Courage* 47-56
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — *Monseigneur Ignace Bourget et les Oblats* 400-420
— *Projets de circonscriptions ecclésiastiques : vicariat apostolique pour le Nord* 57-81
COUTU (J.-C.-M.) et BERGERON (V.). — *Méthode de recherches juridiques* 365-384
DUHAMEL (R.). — *Il y a une querelle romantique !* 245-256
DUMOULIN (Hon. juge J.). — *Introduction à l'étude de la responsabilité administrative* 40-46
FORD (J.). — *Lewis Mumford and the End of Art* 281-299
FRÉGAULT (G.). — *La Compagnie de la Colonie* 5-29; 127-149
JUDEK (S.). — *The Evolution of Keynesian Approach to International Trade* 257-274
KAYE (V. J.). — *Canadians of Byelorussian Origin* 300-315
LEFEBVRE (F.). — *L'observation paléographique* 315-346
LEPARGNEUR (F.), o.p. — *Brève histoire des missions catholiques en Amérique latine* 185-208
LONGPRÉ (E.), o.f.m. — *Un médiéviste canadien-français, le R.P. Victorin Doucet, o.f.m.* 216-230
MANKIEWICZ (R.-H.). — *Satellites, agents de paix* 95-100
MARAS (R. J.). — *French Literary Antecedents of the Expedition to Mexico* 82-94
M. ANNICE (Sr.). — *Our Lady of Holy Hope* 30-39
MARCOTTE (P.). — *Poetry and the Creative Process* 385-399
MÉNARD (J.). — *Madame de Staël et Rœderer, avec documents inédits* 150-184
NORMANDIN (R.), o.m.i. — *Présence de saint Thomas d'Aquin* 121-126
PROULX (A.-C.). — *Les sonnets de Victor Hugo* 275-280
SCHWARZENBERGER (F.). — *The Meaning of History* 209-215

Chronique universitaire

101-107; 231-235; 347-352

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Atomare Kampfmittel und Christliche Ethik 423
BALTHASAR (Hans Urs von). — *La Prière contemplative* 422

PAGES

BERCHOFF (Stéphane). — *L'Évangile dans la Vie quotidienne* 353
BOPP (L.). — *Heilerziehung aus dem Glauben* 116
BOUGÉ (Yvonne). — *Frère Mineur, Père Majeur. Le Père Valentin-M. Breton (1877-1957)* 359-360
BOUSQUET (Jean), o.p. — *Mon Ami Georges* 425
BOVET (T.). — *Altag und Wunder in der Familie* 240-241
BRETON (Valentin-M.), o.f.m. — *Mémorial* 109
Cahiers des Dix (Les). — N° 23 117-118
Cahiers Laënnec, 1959, n°s 2 et 3. *Problèmes actuels de Psychiatrie* 361-362
CASSERLEY (J. V. L.). — *Absence du Christianisme* 423-424
COGNET (Louis). — *Saint Vincent de Paul* 360
COUREL (François), s.j. — *La Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant* 422-423
CRANNY (Titus) and E. F. HANAHOE. — *One Fold* 237
DAIM (W.). — *Totaler Untergang* 362-363
DICKMANN (Fr.). — *Der Westfälische Frieden* 363-364
DIDIER DE CRÉ, o.f.m.cap. — *Notre-Dame de la Trinité.* T. III. *Les Trois Prérogatives* 108
DOMS (H.). — *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit* 242-243
DUMAS (Réginald-M.), o.p. — *Saint Hyacinthe, apôtre du Nord* 110
FABER (Frederick William), D.D. — *The Precious Blood* 236
FOURURE (G.). — *Les Châtiments divins. Étude historique et doctrinale* 111
FUSTER (Augusto R.). — *Manual de Derecho Aeronautico* 425
GASNIER (Michel). — *Ma Confirmation. Retraite préparatoire* 358
— *Pour la première fois. Retraite préparatoire à la communion privée* 110
— *Trente Visites à Joseph le Silencieux* 358
GRÉGOIRE. — *Le « Divorce » de Napoléon et de l'Impératrice Joséphine* 354-356
GRÉGOIRE-COUPAL (Marie-Antoinette). — *Le Beau Rameau de Jessé* 108
GURR (John Edwin), s.j. — *The Principle of Sufficient Reason in some Scholastic Systems. 1750-1900* 112-114
HAEBERLIN (P.). — *Vom Menschen und seiner Bestimmung* 242
HAMILTON (Marguerite). — *Nancy, l'Ange envolé* 360
HAMM (Victor M.). — *Language, Truth and Poetry* 363
HANAHOE (E. F.) and Titus CRANNY. — *One Fold* 237
HORATCZUK (Michel), s.j. — *En route vers Dieu* 109
— *Un Grain d'Ironie, Sel de la Vertu* 361
HUBER (Georges). — *Le Cardinal reçoit toujours !* 119-120
HUNERMANN (G.). — *Le Père des Pauvres. Saint Vincent de Paul* 360-361
IGNACE (Saint). — *Journal Spirituel* 237-238
— *Lettres* 237-238
Index des Mémoires de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique 424
JUNGMANN (J.-A.), s.j. — *La Liturgie de l'Église romaine* 353
KAUFMANN (Herbert). — *Croissant Rouge. Roman saharien* 120
KERENYI (K.). — *Die Mythologie der Griechen.* I. *Die Götterund Menschheitsgeschichten.* II. *Die Heroen der Griechen* 241
KORVIN-KRASINSKI (C. von). — *Ueber die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes.* 2. *Vermehrte Auflage* 117
LAU (Prof. D. Franz). — *Luther* 240
LAURENTIN (René). — *Court Traité de Théologie mariale* 353-354
LEBEL (Réal), s.j. — *Mademoiselle Ville-Marie. Jeanne Mance* 110

PAGES

LESTRA (Antoine). — *Retourner le Monde. Les origines des Congrès eucharistiques* 109-110
LOUIS-LEFEBVRE (M.-Th.). — *Écrits spirituels et Paroles de l'abbé Huvelin* 359
MARITAIN (Jacques et Raïssa). — *Liturgie et Contemplation* 236-237
NEUMANN (E.). — *Der Schöpferische Mensch* 244
NIBEAULT (Marcel). — *Le Christ notre Vie* 356
NICHOLAS (Marie-Joseph), o.p. — *L'Eucharistie* 421-422
NIEDERMEYER (A.). — *Précis d'Hygiène pastorale* 424-425
PARSCH (Dom Pius). — *La Grâce à la Lumière de l'Année liturgique* 357
PIE XII. — *La Presse et les Lectures* 118-119
PIERSOL (Wesley). — *La Valeur de la Philosophie de Louis Lavelle* 115-116
POULIOT (Léon), s.j. — *Le Premier Retraitant du Canada : Joseph Chihouatenhoua, Huron* 112
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXXIII 114
Psychoterapie und Theologie. Symposion herausgegeben von Dr. Graf Wittgestein 116-117
Quatre Évangiles à l'usage du peuple chrétien (Les) 421
REINHOLD (Peter). — *Maria Theresia* 118
RENOU (Alfred). — *La Belle Promesse* 421
RENZ (Wolfgang), o.s.b. — *Newmans Idee einer Universität. Probleme höherer Bildung* 239-240
RINGEL (E.). — *Einführung in die Grundprobleme der Neurose* 243-244
ROMMERSKIRCHEN (Giovanni), o.m.i., Nicola KOWALSKI, o.m.i., et Giuseppe METZLER, o.m.i. — *Bibliografia missionaria. Anno XXII* 111-112
ROY (Léon). — *De la Tenue des Registres de l'État civil dans la Province de Québec [...] suivi des Règles et techniques relatives aux régistres de l'état civil* 364
Russian Revolution and Religion (The). 1917-1925 239
Sainteté religieuse et Vie apostolique. Journées de supérieures, 1959 356-357
SCHMOELZ (F.). — *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft* 117
SCHNEE (P. Florent), a.a. — *Docete Omnes Gentes* 358
Sinnerfültes Anders-sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen 242
STIERLI (Joseph), s.j. — *Messagers du Christ. Biographies de prophètes chrétiens* 109
SUENENS (Mgr Léon-Joseph). — *Un Problème crucial. Amour et Maîtrise de Soi* 357
THÉRÈSE D'AVILA. — *Correspondance* 358-359
TONQUEDEC (Joseph de), s.j. — *Les Principes de la Philosophie thomiste. II. La Philosophie de la Nature. 1re partie. La Nature en Général* 114-115
TOULEMONDE (Jean). — *Les Extériorisés. Portraits caractériologiques* 362
Weltall-Weltbild-Weltanschauung 240-241

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Temporal Goods in the Christian Economy

A Thomist Synthesis

INTRODUCTION.

One of the promising signs of contemporary theology is its concern with modern man and his problems. Modern man may well be called a "technical animal"; in fact, he is so defined by the Marxists. He lives in a milieu which is no longer natural but artificial and man-made. He is awakened in the morning not by the proud crowing of a chanticleer but by the strident yell of an electric alarm clock. He passes his day on a mechanised farm or in the asphalt jungle of a modern city and his lullaby at night is the last strains of music from the television set. The world of technology has come to stay, whatever a few romanticists might have to say to the contrary.

If technical development has come to figure so large in the human landscape, the theologian who is intent on entering into dialogue with his contemporaries cannot neglect this field of endeavour. He must take stock of it with his criterion of the revealed message and attempt to render it intelligible and deliver judgment on it in terms of his categories.

This is what has been done, especially in France and Germany in the years that followed the last war. A whole new section of theological enquiry and discussion has been opened up which goes by the name of the theology of terrestrial or temporal reality. Canon Thils in his entertaining and instructive book, *Théologie des Réalités terrestres*, gives us the status of the science, its importance, objectives, major themes and arguments.[1] As "terrestrial reality" the author enumerates human society, culture and civilisation, the arts and techniques. From a perusal of his work it becomes evident that we have here not an entirely new branch of theology but a new angle of vision on the traditional data.

[1] G. Thils, *Théologie des Réalités terrestres*, 2 tomes, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949.

The concern of this theology is wide enough. It considers for example the nature and theological finality of temporal goods and values; how these are associated with man in his spiritual itinerary through history; to what extent and for what motives should the just man use these goods; how their exploitation and development might prepare for the final, eschatological coming of the Kingdom of God; what is the correlation between the dialectic of Sacred History and the course of profane evolution; what kind of success and prosperity, or on the contrary adversity, can be envisaged for the future; to what extent should the Christian commit himself to temporal tasks and so forth.

The basic problem in all this would appear to be the question of *value*: what value should be attributed to temporal goods in relation to the super-natural and sacred. We are having in view temporal goods in their profane function, formally so called, and not in their absorption into the sphere of the sacred.

This basic preoccupation may this be expressed in the words of Fr. P. Charles, S.J., who thus wrote during the war:

> Theology has before her an immense task. [...] Before she tells men how they should comport themselves with things, she must give them a divine vision and enable them to understand the divine meaning of the world and concrete living, of the profession and of the land, of health and suffering, of industrial progress and sport, of labour and rhythm, of home and travel, of the body and the road, of tears and of love; the divine meaning of the rough world we inhabit, of the human effort towards more power and glory; the divine meaning of the earth and all it contains. It belongs to theology, to dogmatic theology to show all this.[2]

The theology of temporal reality wishes to evaluate the contribution of profane history to the flux of sacred history especially in relation to that final goal of all history which is the eschatological coming of the Kingdom of God.

The actuality of such a subject is of course clearly perceptible and the heavy volume of literature that has been produced under this head bears ample testimony to this.[3]

[2] "Créateur des choses visibles", in *Nouvelle Revue théologique,* 67 (1940), p. 279.

[3] For a complete bibliography of the current literature on this question see: Al. Van Rijen, M.S.C., "De Zin van het christelijk leven in de wereld", in *Katholiek Archief*, Heemstede, 12 (1957), col. 265-352; "Vision teologica de la historia y realidades terrestres", in *Rivista Española di Teologia,* April-June 1953, pp. 257-261.

One who peruses this literature will be able to discern two schools of thought on the value of human progress — the Incarnationist and the Eschatologist.

The Incarnationist point of view is frankly optimist. Its fundamental object of consideration is the Incarnation of the Son of God: in taking to Himself flesh He espoused all earthly values. These authors base themselves on the Patristic adage — "quod non est assumptum, non est sanatum". Christ is immanent in history, in Him all values have been elevated and ennobled. The plan of Creation allowed man full dominion over the universe under God; that plan even though menaced by sin has not been rescinded, only re-modelled with the redemptive Incarnation. Having drawn all things to Himself, it behoves Christ to reign over all things; not only over the hearts of men by Grace, but even over the arts, political and social institutions, the technical universe, until He puts all His enemies under His feet (1 Cor., 15, 25).

The period of the Church in which we now live is the period of this growth of the total Christ — under the agency of the Holy Spirit. The Spirit is given to the whole universe and not only to the faithful. He is effused even over the material Cosmos and broods over it as it moves under the civilizing influence of man from "sarx" or nature in the isolated state to "pneuma" or nature spiritualised. Human progress, involving as it does a growing rationalisation and spiritualisation of the universe, cannot be subtracted from the influence of the Spirit of God. Nature and culture thus seem to favour grace and vice versa. The Second Coming of Christ, which is the end-term of the historial process, can thus be prepared for by this dialectic of human and technical progress in some modest fashion. The terrestrial accomplishments of man will be integrated into the New Jerusalem. [4]

In the Eschatologist position, the humanism and prosperity which is hoped for is situated in an eschatological perspective after the Second Coming of Christ, whence the name. These authors see the original plan of Creation ruptured by sin and supplanted by the new economy of Redemption through the Cross. A dualism has thus been

[4] Among Incarnationist writers we may note Gustave Thils, Jean Mouroux, Emile Rideau, Charles Journet, D. Dubarle, Jacques Maritain, H.-R. Feret, and A. De Bovis. Teilhard de Chardin and M.-I. Montuclard hold extreme positions in this system.

introduced between the values of Creation and those of redemptive Grace, dualism clearly symbolised and exemplified in the Person of the Redeemer who completely transcends human history, even though He enters into it to save it by the Cross. Just as the Founder transcended the purely human and was a divine personality, so His Kingdom exceeds purely profane endeavour. The rhythm of its progress is the acceptance of the Cross and the dialectic of the crucifixion of terrestrial values to purge them of sin. The Holy Spirit who lives in the Church is not given for technical and profane needs but solely to justify the faithful, a little flock living as a Diaspora in the world — Johannine "world" for which Our Lord would not pray, Pauline "flesh" which revolts and conflicts with the Spirit.

Grace thus follows a dialectic of development divorced from that of nature and independent of it. The Second Coming of Christ will be as equally transcendent as His First: the New Jerusalem will be let down by the Father at the moment He deems fit and no amount of profane progress can prepare for it. The works of man are at most only the rough sketches and scribbles of children with only a pedagogical value, meant to be supplanted by the perfect City of God prepared by the Divine Craftsman. [5]

It seems clear that both these points of view contain elements of value stemming from the traditional Christian view of the universe. The debate between the two schools seems to have reached an "impasse" and there have been a certain number of writers who have opted for a *via media* solution, integrating into a whole the views of both sides. [6] If the usage of terrestrial creatures be looked at from the dynamic point of view in its temporal dimension, it becomes at once evident that this field of enquiry is linked up with the theology

[5] Among thinkers with an Eschatological tendency one may count Jean Daniélou, Louis Bouyer, Yves Congar. Of course Protestant theologians like Karl Barth indulge in excessive Eschatologism.

[6] Among these we must note particularly Fr. Leopold Malevez, S.J., who in a series of articles cleverly summarised the debate and presented a synthetic solution: L. Malevez, S.J., "La vision chrétienne de l'histoire", in *Nouvelle Revue théologique*, 71 (1949), pp. 113-134; 244-264; idem, "Deux théologies catholiques de l'histoire", in *Bijdragen*, 1949, pp. 225-240.

Further summaries of the debate were also made by R. Aubert, "Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire", in *Collectanea Mechliniensia*, 33 (1948), pp. 129-149; M. Flick, Z. Alszeghy, S.J., "Teologia della storia", in *Gregorianum*, 35 (1954), pp. 285-298.

of history. A further affinity is afforded by the study of Christian Humanism, where we examine the repercussion of the life of Grace on the full development of virtualities contained in human nature.

The following essay purports to replace some of the arguments and theological themes invoked by both sides of the debate in the synthesis of St. Thomas Aquinas, prince of Christian theologians. It is our conviction that enlightenment and guiding principles can and must be obtained from the traditional theology before we venture out on further paths.

The concept "bonum temporale" in St. Thomas does not correspond closely to the modern idea of terrestrial goods. It admits of a variety of meanings and may signify all created things, all that is subject to time, and goods exterior to man.[7] A more fruitful line of enquiry is the triple division of the "bona humana" inherited by Aquinas from Aristotle — "bona animæ — corporis — exteriora bona".[8] In order to remain within tractable limits, we have chosen the last member of this trichotomy: the "bona animæ" have oft figured in the writings on the humanism of St. Thomas and there have been recent studies on the values of the body in the Thomist synthesis.[9]

External goods for St. Thomas often mean reality exterior and inferior to man, distinct from his own body though needed to sustain his bodily life. Though the idea sometimes includes such spiritual values as fame, power, friendship and honour, its signification is restricted to the first meaning of the word in the following study.[10]

[7] E.g., bona temporalia=created goods, in *S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 2, c.; bona temporalia=that which is subject to time, in I^{a}, q. 65, a. 1, ad 1; bona temporalia= vita corporalis, possessio mundana, bona fama, dignitas ecclesiastica, in II^{a}-II^{æ}, q. 11, a. 4, c.

[8] This is a common and recurrent Thomist usage and harks back to Aristotle e.g., *Ethic. Nich.*, l. 1, c. 8, 1098, b 12-14; *Ethica Eudemia*, l. 2, c. 1, 1218, b 32-34.

"Enoncée à maintes reprises par le philosophe, la triple division des biens humains, avec la hiérarchie qu'elle comporte : biens extérieurs, biens du corps, biens de l'âme, est devenue un lieu commun de la pensée thomiste" (Th. Deman, o.p., "Le bien-être nécessaire à la vertu", in *Economie et Humanisme*, 22 [1945], p. 632).

[9] E.g., Lionel Lemay, M.S., *Principles for a moral theology of the human body according to St. Thomas*, Attleboro, Mass., 1955.

[10] Casimir Majdanski, in his work *Le Rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après St. Thomas d'Aquin*, Vanves, 1951, has the following definition of *bona exteriora*: "Les biens extérieurs sont des réalités inférieures à l'homme qui lui sont nécessaires ou utiles à titre immédiat pour sa vie corporelle" (p. 1). This sense is verified for example in *S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 5, a. 5, ad 1; II^{a}-II^{æ}, q. 19, a. 2, ad 5; q. 117, a. 3, c; q. 118, a. 5, c; q. 186, a. 7, ad 4; and *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 133; c. 134.

Majdanski however notes that the word can sometimes have a wider connotation: "Outre le sens accepté par nous, elle peut contenir, par exemple, des éléments comme

These goods exterior to man have been considered in their relation to the just man elevated by the Grace of Christ and living in the Kingdom of God in the present Christian epoch between the Ascension and the Second Coming of Christ.[11] It was our intention to find out from St. Thomas what usage the Christian must make of exterior goods, for what motives and reasons, with what guarantee of success or failure, prosperity or adversity, and as a consequence to deduce some conclusions on the value to ascribe to these realities.

In this we hope to carry into a mediaeval framework the modern problem of the relation between the Kingdom of God and technical progress. This is therefore an essay in "isomorphic" transformation of a problem.

The humanism for which we are trying to find a warrant in St. Thomas is one that covers a limited set of activities:

> activities of effort, comprising all the immense labour of subduing the earth and setting the human race on its feet. A scientific, theoretical and technical effort issuing in the mastery of man over matter.[12]

Leaving out of the "bona exteriora" political institutions as such, this essay will consider the technical and economic tasks of man or what corresponds to these ideas in St. Thomas' synthesis of the Christian present as found especially in the *Summa Theologiæ*. Some of the conclusions, we make bold to hope, will have a more universal bearing and throw some light on the debate about human values and progress.

The following essay treats of the theme in two parts. A first part considers the baneful effects of sin, Original and personal, on the usage of material goods. The second situates these realities in the context of the Christian economy of grace. These two parts provide as it were

'fama' — II^{a}-II^{æ}, q. 73, a. 3 — comme 'potentia' et 'amici' — II^{a}-II^{æ}, q. 129, a. 8 — comme 'honor' — II^{a}-II^{æ}, q. 129, a. 1. Toutefois, il y a des passages de saint Thomas où le sens que nous voulons retenir est nettement exprimé" (*op. cit.*, p. 2).

Categories in St. Thomas connected with *bona exteriora* are "divitiæ, exteriores res, opulentia, carnalia, pecunia, creatura corporalis, creatura imperfecta, felicitas terrestris, bonum temporale".

11 St. Thomas was certainly not unaware of the "historicity" of the economy of salvation, despite what is often said to the contrary. The plan of the *Summa* itself does correspond to the principal epochs in the history of salvation. On this whole problem see that excellent article of Y. Congar, O.P., "Le sens de l'Economie salutaire dans la *Théologie de S. Thomas d'Aquin* (Somme théologique)", in *Festgabe Joseph Lortz*, II, Glaube und Geschichte, 1958, Bruno Grimm, Baden-Baden, pp. 73-122.

12 Jean Mouroux, *The Meaning of Man*, London, 1948, p. 3.

the basic co-ordinates of the Christian scene: the negative axis of sin and its attendant evils: and the positive axis of the redeeming Grace of Christ with the exigencies that follow therefrom.

I. — EFFECTS OF SIN.

Prolegomenon.

The inner disequilibrium introduced by Original Sin in the natural and supernatural life of man is a well-known Thomist thesis, even though some discord reigns on the exact explanation of the disequilibrium. St. Thomas suggests that the "wounding" of nature is extrinsic to the faculties as such and must be situated in the zone of *inclination* of the potencies, where obstacles have been erected to the harmonious pursuit of their objective goals. These obstacles should ultimately be traced to the inability to love God above all things, a disorientation of the will due to God witholding from man all the aids and helps necessary for him to align himself to his last end. Such helps would have been natural in an economy of pure or integral nature; in the present economy they are only given in the grace of justification.[13]

Even though man cannot love God above all things and carry out all the good which is connatural to his state as a consequence of Original Sin, still his capacity for technical tasks does not seem to have suffered. St. Thomas following in the footsteps of his master St. Augustine, allows that man can still build houses and plant vineyards.[14] Speaking more widely, even though a person in sin cannot love his Creator above all things, he can still carry out a fairly wide range of specifically human tasks without the help of Grace as the

[13] This is the interpretation given by M. Flick, S.J., in his penetrating article — "Lo stato di peccato originale", in *Gregorianum*, 38 (1957), pp. 299-309. See also C. Boyer, S.J., *De Deo Creante et Elevante*, Roma, 5, pp. 384-389; A. Gaudel, in *Dict., Théol. cath.*, XII, col. 484-486; M.-M. Labourdette, O.P., *Le Péché originel et les Origines de l'Homme*, Paris, 1953, pp. 81 ss; J.-B. Kors, O.P., *La Justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922, p. 158.

[14] "Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter currupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest quidem (homo) etiam in statu naturæ corruptæ, per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat", *S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 109, a. 2, c; also *De Ver.*, q. 24, a. 14, c. On St. Augustine, see J. Wang Tch'ang Tche, S.J., *Saint Augustin et les Vertus des païens*, Paris, 1938.

"laborare in agro, bibere, manducare et habere amicum",[15] and the "conservatio civitatis".[16]

We may well say therefore that according to the mind of Aquinas the dialectic of technology is in the infra-lapsary economy neutral to Grace.

If such be the results of sin in man himself, what about his relation "ad extra" to creatures? How has sin affected his usage of these?

A. Cosmos and Sin.

Mgr Journet in one of his articles refers to a physical disorder consisting in a conflict between man and subhuman nature, which is one of the penalties of Original Sin.[17] The break-down of the triple harmony of the state of Original Justice — body to soul, lower forces of the soul to the higher ones, reason and will to God — has in fact resulted in such a discord. We have already noted the disintegration introduced into man himself by sin. What about the creatures below him? Have they too been stained by the original fault and do they continue sharing in the effects of personal sin during the course of history? If material creatures in themselves have been corrupted, their usage by man must of necessity undergo a certain change and be viewed in another perspective from the optimism and humanism which governs the tract on Creation.

Some authors engaged in this field have indicated such a solidarity of the material world in sin, and consequently in the Redemption. Basing themselves on Rom. 8, 19-22, they construe the Pauline passage to mean that the whole of material creation is labouring under a malediction of sin, sighs and groans for the Redemption and will be glorified with the Second Coming. Canon Thils takes this to include not only the natural mineral, plant and animal kingdoms but the works of man and human institutions as well.[18]

15 *S. Th.*, I^a^-II^ae^, q. 109, a. 5, c.

16 *Ibid.*, II^a^-II^ae^, q. 23, a. 7, c.

17 "Le désordre physique qui consiste d'une part dans le conflit de l'homme avec le cosmos, saint Thomas l'appellera peine de la faute originelle, *pœna peccati originalis*" (Ch. Journet, "La Catastrophe originelle", in *Nova et Vetera*, 25 [1955], p. 25).

18 *Op. cit.*, I, pp. 42-43; 99-111; cf. Adalbert Hamman, *La Rédemption et l'Histoire du monde*, Paris, p. 125.

It is not our task here to work out a whole Thomist theology of the Cosmos but only to indicate those general lines of development and attitudes that must govern speculative reflection on our problem of historical progress.[19] St. Thomas insists on the integrity and stability of natures, at least as they are verified in man, before and after the Fall. The solid core of essences and essential properties, the "primum bonum naturæ" cannot be touched by the contingent economies of the first state or the corruption introduced by sin. This statement occurs with great regularity in the *Summa.*[20] A bias therefore exists against any intrinsic mutation in the structure of the subhuman universe.

As a principle for further exegesis of our author, we may choose the following response made to the question whether man can curse the irrational creature.

> Good and evil are said to happen to irrational creatures in relation to the rational creature for whose sake they are.[21]

Good and bad can be predicated about the lesser creatures only in relation to man, for whom they exist. It is in this relation to man and in his usage that change is possible, different moral situations can arise, values may vary. St. Thomas goes on to develop a triple relationship between man and the material world, one of ministration, signification and containing or enclosure in time or place.

One of the classical sources for a theory of ontological deterioration of the material universe has been Gen., 3, 17-19. After the first sin of Adam, God announced a penal sentence on Satan, the first woman and her mate. To Adam He said:

> Because thou hast hearkened to the voice of thy wife, and hast eaten of the tree, whereof I commanded thee that thou shouldst not eat, cursed is the earth in thy work; with labour and toil shalt thou eat thereof all the days of thy life. Thorns and thistles shall it bring forth to thee; and thou shalt eat the herbs of the earth. In the sweat of thy

[19] Cf. A. Frank-Duquesne, *Cosmos et Gloire,* Paris, 1947, especially the preface by Alfred Deboutte, C.SS.R., "Ce que pense de Cosmos et Gloire un thomiste de stricte observance". — Also L. Bouyer, "Les deux Economies du Gouvernement divin", in *Initiation théologique,* tome 2, Paris, 1952, pp. 504-535. — On St. Augustine's theology of the Cosmos, Thos. E. Clarke, S.J., *The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine,* Woodstock, Md., 1956.

[20] "Ea enim quæ sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum" (*S. Th.*, I^{a}, q. 98, a. 2, c). Cf. I^{a}, q. 94, a. 2, c; q. 96, a. 1, ad 2; I^{a}-II^{æ}, q. 85, a. 2, c; II^{a}-II^{æ}, q. 10, a. 4, c; q. 23, a. 7, ad 1; *Suppl.*, q. 91, a. 3, ad 3; *In 4 Sent.*, d. 48, q. 2, a. 3.

[21] *S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 76, a. 2, c; English translation by the Dominicans of the English Province.

face shalt thou eat bread till thou return to the earth, out of which thou wast taken: for dust thou art and unto dust thou shalt return.

St. Thomas comments on this pericope at different points in the *Summa.*[22] Though one or the other place might leave room for a certain amount of ambiguity, still we do have some clear texts which go to show that external reality has not been changed as a result of sin.

The text from the *Commentary* on the *Sentences* is particularly felicitous since it gives us two terms of the history of salvation — the Fall and the Second Coming — and investigates how nature enters into solidarity with man at these privileged moments. The main body of the article declares that the brightness of heavenly bodies will be increased at the Second Coming and cites in proof Isaias 30, 26,[23] which speaks of an eschatological brightening in the lustre of sun and moon. The Gloss, in its comment on Isa. 30, 26 suggested a deterioration in both heavenly bodies as a result of the Fall.[24] St. Thomas in a response feels that such an interpretation is less probable. He takes the diminishment of the Fall to mean not a real lessening of light, but a lessening in reference to man's usage and the benefits that accrue from the same. In the same sense he wants us to understand Gen. 3, 17-18: the earth would have brought forth thorns and thistles before sin but not as a punishment to man. This does not mean however, that there will be no added splendour in the heavenly bodies at the Renewal; for if man's sin wrought no change upon the state of the universe, man's glorification will enact a change for the better in all creatures. No deterioration therefore with sin but a glorification with the Second Coming.[25]

[22] *S. Th.*, I^{a}, q. 69, a. 2, arg. 2; q. 102, a. 3, arg. 1; II^{a}-II^{æ}, q. 76, a. 2, c; q. 164, a. 2, ad 1; q. 187, a. 3, c; *Suppl.*, q. 91, a. 3, ad 3; *In 4 Sent.*, d. 48, q. 2, a. 3.

[23] Isa. 30, 26 reads: "And the light of the moon shall be as the light of the sun, and the light of the sun shall be sevenfold."

[24] *Glossa Interlin.*, HAYMON HALBERSTAT, *In Isa.*, l. 2, super 30, 26: *P.L.*, 116, 869 D.

[25] "...dicendum quod super illud Isaiæ 30, 26, *Erit lux lunæ sicut lux solis,* dicit Glossa: *Omnia* propter *hominem facta in eius lapsu peiorata sunt, et sol et luna suo lumine minorata.* Quæ quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem minorationem luminis. Nec obstat quod corpora cælestia secundum naturum sunt invariabilia: quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii vero probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cælestium post peccatum consecutus est quantum ante fuisset: per quem etiam modum dicitur Gen. 3, 17-18: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi*; quæ tamen etiam ante spinas et tribulos germinabat, sed non in hominis pœnam.

Our author deals clearly with the penalties allotted to our first parents in another place.[26] Here he gives substantially the same solution. He does note the proposition of Alcuin that thorns and thistles are an infra-lapsary phenomenon but thinks this opinion less sure.

The same problem of an intrinsic mutation in the corporeal creature and solidarity with man in sin and Redemption is of course presented by St. Paul in *Rom.*, 8, 19-22.

> For the creature was made subject to vanity, not willingly, but by reason of him that made it subject, in hope. [...] Because the creature also itself shall be delivered from the servitude of corruption... For we know that every creature groaneth and travaileth in pain, even till now.

In his special commentary on this passage,[27] St. Thomas gives three possible interpretations of the concept "creature" —

1. the just man in general,
2. human nature as a subject of reception for grace,
3. the sensible creature and the elements of this world.

In each case the "vanity" the creature must undergo receives a different connotation. In the first supposition, the "vanity" to which the just

"Nec tamen sequitur, si lux cælestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in eius glorificatione. Quia peccatum hominis non immutavit statum universi: cum etiam homo prius et post animalem vitam habuerit, quæ motu et generatione corporalis creaturæ indiget. Sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturæ immutabit..." (*S. Th.*, *Suppl.*, q. 91, a. 3, ad 3; *In 4 Sent.*, d. 48, q. 2, a. 3).

[26] *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 164, a. 2, ad 2: "Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non pecasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam; quia scilicet per eorum exortum nullus labor aut punctio homini operanti in terra accideret. [...] Quamvis Alcuinus dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset [...] sed primum melius est." The reference to ALCUIN is: *Interrog. et Resp. in Gen.*, interrog. 79: *P.L.*, 100, 524 D.

[27] "Sciendum est autem quod creatura hic tripliciter accipi potest. Uno modo homines justi, qui specialiter creatura Dei dicuntur, vel quia permanent in bono, in quo creati sunt: vel propter excellentiam quia omnis creatura quodammodo eis deservit...

"Secundo potest dici creatura ipsa humana natura, quæ subjicitur bonis gratiæ...

"Tertio modo potest intelligi de ipsa creatura sensibili, sicut sunt elementa hujus mundi...

"Deinde cum dicit, *Vanitati enim* etc. [...] Et siquidem per creaturam intelligatur homo justus, sic intelligitur subjici vanitati, id est, ipsis rebus corporalibus, quæ sunt mutabilia et caduca. [...] Si vero intelligatur creatura ipsa humana natura, sic *est subjecta vanitati*, id est passibilitati, secundum illud Ps. 38: Verumtamen universa vanitas omnis homo vivens. Non tamen *volens*, quia talis vanitas est humanæ naturæ in pœnam inflicta...

"Si intelligatur de creatura sensibili, sic talis creatura *subjecta est vanitati*, id est, mutabilitati, *non volens*. Hujusmodi enim defectus, qui consequuntur mutabilitatem, sicut corruptio et senium, et alia hujusmodi, sunt contra naturam particularem hujus vel illius rei, cujus appetitus est ad conservationem, licet sint secundum naturam universalem..." (*Ad Rom.*, c. 8, 1.4).

are subject is the usage of corporeal, mutable and transitory creatures. In the third, "vanity" stands for the qualities of mutability inherent in the contingency of the elements. It is clear that these two subjections are results of the nature of things and do not derive from an historical fact such as sin. In the second supposition, "vanity" signifies passibility and the penalties of Original Sin. Here we are no longer in the context of the subhuman world except insofar as man incorporates and incarnates in himself the elements of the lower creation and thus in him these creatures are subjected to vanity.

St. Thomas does not opt for any definite opinion. His second interpretation alone favours a solidarity of material creatures in sin but here again we rejoin the thesis which has already emerged from prior study — the material universe is affected not in itself but *in* and *through* man.

The commentary on this pericope occurs in divers places in the *Supplement.*[28] It is never taken to mean a direct, ontological deterioration of the material universe through sin. The material universe will however share in the glorification of man, by an increase in the light and splendour of heavenly bodies and by being associated with and assumed in the resurrection of the body of man.

A further precision is afforded by the consideration of the role of the eschatological fire. The Common Doctor sometimes assigns to this fire the task of purifying bodies and the universe from the infection contracted through association with sinners.[29] Though at first sight these texts may seem to lend support to a theory of an intrinsic corruption of the material world by sin, still taken in the general back-ground of St. Thomas' thought we are inclined to believe that they only argue an association through *usage* by man.

Aquinas therefore lists the opinions of his predecessors about an intrinsic corruption as merely possible. He himself tends to hold the view that the subhuman creation has not deteriorated and been

[28] Q. 74, a. 4, arg. 3; *In 4 Sent.*, d. 47, q. 2, a. 2, q^{1a} 1. — Q. 74, a. 7, c; *ibid.*, d. 47, q. 2, a. 3, q^{1a} 1. — Q. 75, a. 3, arg. 4; d. 43, a. 1, q^{1a} 3. — Q. 91, a. 2, ad 6; d. 48, q. 2, a. 2. — Q. 91, a. 3, sed c. 3; d. 48, q. 2, a. 3. — Q. 91, a. 4, sed c. 2; d. 48, q. 2, a. 4 Also *S.C.G.*, l. 4, c. 97.

[29] *In 4 Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q^{1a} 1; *Suppl.*, q. 74, a. 1, c. Also *S.C.G.*, l. 4, c. 97, §6, *quia vero*: "Et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum."

humiliated in the Fall of Adam. Here we meet again his metaphysical optimism and his Biblical belief in the essential goodness of creatures. The wounds of Original Sin (and personal sin, "mutatis mutandis") must be situated in man himself.

Of course, if there is not an ontological solidarity in sin, there is however a very close association of material creatures in the spiritual destiny of mankind. This is because creatures are used by man for weal and woe, for sin as well as for service of the Creator.[30] The world can be considered as a complex of man, the moral subject, and the creatures he uses in solidarity. Such a world can be said to have fallen in Adam, to await the Redemption, and to be glorified with the Parousia. This is perhaps the sense in which St. Thomas understands the stains of sin in the subhuman world. Here he joins the great Biblical and Patristic tradition which considers the Cosmos not in isolation but as a reflection, image, instrument, and extension of the rational creature.[31]

We may conclude with Mgr Journet:

> Around Adam continue to exist the primitive order of the Cosmos, the main lines of its evolution, the structures and laws of its beings and their natures.[32]

What has been ruptured is the inner harmony of man, the user and vice-gerent of this universe; and consequently his relation with the lower creation has been vitiated.

B. Avarice and Cupidity.

Among the sinful tendencies connected with the misuse of exterior, temporal goods, we must certainly list the vice of avarice or cupidity. The word "cupidity" is a notion pregnant with meaning in the Christian tradition. For St. Augustine it seems to have been synonymous with disordered self-love or Pride or even with an inordinate love for temporal values. With this perspective in view, the Bishop of Hippo was able to see all history as the complex inter-play and conflict of the two opposed dialectics, Cupidity and Charity, the one

30 "...tamen ex culpa quædam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur ad hoc ut spiritualibus ditentur..." (*In 4 Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q^la^ 1).

31 See for example Louis Bouyer, *Le Sens de la Vie monastique*, Turnhout, 1950, pp. 43-68.

32 "La catastrophe originelle", in *Nova et Vetera*, 25 (1955), p. 11.

presiding over the fortunes of the earthly Babylon and the other building up the City of God. [33]

St. Thomas is not unaware of the Augustinian signification of "cupidity" and he does refer to it as a disordered appetite of temporal values. [34] But the more common meaning of the word is an inordinate love or desire for riches. In this sense it seems a synonym of "avarice" which again though it may stand for evil concupicence as such, means more generally greed and disorderly appetite for riches and material prosperity. [35]

Now what does St. Thomas' teaching on cupidity and avarice involve for the problems of a theology of Terrestrial Reality?

St. Thomas' theology of cupidity has especially been worked out as a commentary on the Pauline text in the first epistle to Timothy, c. 6, v. 8-10. Verse 10 runs as follows:

> For the desire of money is the root of all evils; which some coveting have erred from the faith, and have entangled themselves in many sorrows.

This text is often cited in close proximity to Eccles., 10, 19.

> ...all things obey money. [36]

Closely parallel to this theology of cupidity is the theology of pride, called the beginning of all sin (Eccl., 10, 15) and the queen of the vices. [37]

We notice an evolution in the writings of the Angelic Doctor as to the meaning he assigns to cupidity, the *radix* of all sin. Already in the *Commentary* on the *Sentences* he notices a triple meaning which can be given to cupidity:

1. a habitual and disordered inclination for any desirable good;

[33] For a good study of *De Civitate Dei* as a theology of history see A. Lauras, H. Rondet, S.J., — "Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin", in *Etudes augustiniennes*, Collection "Théologie", Paris, 1953, pp. 99-160. Also H.-I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, Paris, 1950; J. Guitton, *Le temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

[34] E.g., *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 99, a. 6, ad 1; II^{a}-II^{ae}, q. 24, a. 10, ad 2; q. 118, a. 5, ad 2.

[35] Deferrari in the *Lexicon of St. Thomas* gives under "*avaritia*":
1. greediness, covetousness, avarice in the wider sense of the word, a synonym of *cupiditos*;
2. greediness, covetousness, avarice in the true and narrower sense of the word, a synonym of *illiberalitas*, the opposite of *largitas*, *liberalitas*, and *prodigalitas*;
3. covetousness, desire for another's wife.

[36] E.g., in *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 84, a. 1, sed c.; II^{a}-II^{ae}, q. 118, a. 7, c. coll. II^{a}-II^{ae}, q. 119, a. 2, arg. 1.

[37] Gregory the Great, *Moral.*, 31: *P.L.*, 76, 620 D.

2. an actually inordinate desire, the genus therefore of all sin;
3. a sinful love for money and that which promises sufficiency in this life, a special vice and one of the seven capital sins.[38]

The Pauline root of all evil is taken to be the first or habitual mode of cupidity, equal therefore to disordered concupiscence.

However, even in the *Commentary*, St. Thomas observes that all sins can spring from the special sin or vice, a too great attachment to riches: for riches promise a certain sufficiency in this life, provide for practically all human needs, and consequently attract the affections powerfully.[39] He who possesses the material goods of this world is in a position to commit all other sins, for he possesses their material cause.[40]

A change in doctrine occurs in the commentary on the first pastoral epistle of St. Paul to Timothy, where St. Thomas breaks with the previous tradition and opts for the special sin — cupidity taken as love for riches — as best corresponding to the mind of St. Paul when he speaks of the "radix omnium peccatorum".[41]

This is identically the doctrine that is given to us in the *Summa*. Cupidity is the root of sin as providing us with the faculty, the wherewithal to command the use of all temporal goods and to commit any sin, which is after all only a conversion to the temporal.[42]

[38] "...cupiditas etiam tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod est radix omnis peccati, et sic est quædam inclinabilitas in desiderium inordinatum cuiuscumque desirabilis...

"Alio modo dicitur secundum quod est conditio omne peccatum sequens ex parte conversionis, prout dicit desiderium actualiter inordinatum cuiuscumque desiderabilis...

"Tertio modo dicitur secundum quod est speciale vitium et unum de septem capitalibus, scilicet inordinatum desiderium habendi ea quæ sufficientiam promittunt, ut pecunia..." (*In 2 Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, ad 1); cf., d. 22, q. 1, a. 1, ad 7; d. 42, q. 2, a. 1; q. 2, a. 3, ad 1.

[39] "Loquendo autem de eisdem [cupiditas et superbia] tertio modo, sic oriuntur ex eis quædam specialia vitia; sed interdum ex eis omnia vitia possunt oriri; [...] quia objectum avaritiæ, scilicet pecunia, promittit sufficientiam in omnibus quæ sunt homini necessaria; et ideo facillime affectus inclinatur in hoc..." (*In 2 Sent.*, d. 42, q. 2, ad 3, ad 1).

[40] *De Malo*, q. 8, a. 1, ad 1.

[41] "Origo enim appetibilium procedit ex fine; et ideo quanto aliquid peccatum habet finem magis desiderabilem, tanto est pejus. Finis autem alicujus peccati est desiderabilis propter duo, scilicet propter seipsum... et hæc est superbia: ideo superbia est initium omnium peccatorum. Item propter aliud, et hoc est quod ad omnia valet, et hujusmodi sunt divitiæ, quia per hoc homines credunt se habere omnia. Ex ista parte avaritia est radix omnium peccatorum" (*In 1 Tim.*, c. 6, l.2).

[42] "...dicendum est, quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum, ad similitudinem, radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimplendi desiderium cujuscumque peccati: eo quod

Cupidity, therefore, can be considered the root of all sins. St. Thomas is considering it not as an inclination or propensity, deep seated in nature, but as a special sin or depraved human act. Now one sin can cause another as an efficient, material or final cause.[43] Cupidity seems to engender other sinful acts either as a material cause, by providing the wherewithal for further sin[44] or else as an intermediate final cause, insofar as the sinner seeks for material goods in order to commit further malicious acts which these render possible.[45]

Now a sin oriented towards an end which acts as a major objective for the sinful appetite is precisely a capital sin. A capital sin presides over a route or direction which many other sins follow: it is a basic sinful propensity in the psychology of the sinner.[46] St. Thomas clearly lists cupidity or avarice as such a capital vice.[47]

The object of cupidity is given as riches, exterior goods, wearing apparel and money which as liquid capital may be said to virtually contain all other exterior goods.[48] We may well say therefore that the object of avarice or cupidity is the exterior cultural products of man, besides the natural riches of the earth insofar as all this is loved and esteemed with an inordinate affection.

Just as the grim shadow of concupiscence falls over the whole field of terrestrial values, so in a particular fashion the area of human endeavour in the technical and external universe is obscured and darkened by cupidity or avarice. This is not an inherited drive leading to sin, like concupiscence; it is rather a vice which is acquired by

ad habenda quæcumque temporalia bona, potest homo per pecuniam juvari..." (*S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 1, c.); cf., q. 84, a. 4, ad 4; II^{a}-II^{æ}, q. 118, a. 7, c.; q. 119, a. 2, ad 1; q. 132, a. 4, c.; q. 162, a. 8, c.

43 *S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 75, a. 4, c.

44 "Secundum vero genus causæ materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam: sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis" (*S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 74, a. 4, c.).

45 "...appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quia divitiæ propter se quæruntur, tanquam ultimus finis: sed quia multum quæruntur ut utiles ad omem temporalem finem (*S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 1, ad 2).

46 "Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo... Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum..." (*S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 3, c.).

47 *S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 4, c.; II^{a}-II^{æ}, q. 118.

48 Riches: I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 4, c. — Exterior goods: I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 4, c. — Wearing apparel: I^{a}-II^{æ}, q. 77, a. 5, c. — Money: "...avaritia in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt" (II^{a}-II^{æ}, q. 118, a. 1, obj. 1); II^{a}-II^{æ}, q. 117, a. 2, ad 2; 118, a. 2, ad 2, passim.

personal repetition of the act. But it may be said to stem from concupiscence in a remote fashion, since it is an actuation of that tendency in a definite sector of human activity.

The facile optimism of a humanism based on Creation and Original Justice must be off-set and corrected by this rather dark perspective. Man's relation to the external universe is not any more the easy one of domination and conformity. Man carries in his heart a bias, a gravitation towards the misuse, the mis-direction and excessive enjoyment of these created values. The relation which extends from him to them is vitiated morally by the capital sin of cupidity. This mal-adjustment must be reflected in his usage of these goods. The whole economic field is stained with the sin of avarice. In this context, we cannot any more with the same easy enthusiasm foresee success, in the plenary human sense of that word, for man's engagement in the technical process. Since cupidity tends to stain all activity in this sector we are no longer justified in applying the same criteria of judgment to human achievement here as we would have done in a situation before the Fall.

C. The Dangers of Riches.

The whole of human activity in the economic pursuits of life, the building up of capital in money, the enjoyment of personal riches — all this can be vitiated by the sin of cupidity. We must now work out in greater detail the relations between this field of enterprise — in as much as it is affected by sin — and the life of grace. How does the pursuit of material prosperity, when disordered, react on the spiritual life of the just man? What relationships exist between riches sinfully used and the Kingdom of God?

We have already seen the relation between avarice or cupidity and the other sins and sinful tendencies. Avarice is a capital sin because it acts as an end for many sinful acts and because it gives the material means which render further acts of a sinful character possible. This is its function as a material and final cause of sins. We must now turn to examine the nefarious consequences which derive from it when looked at in itself.

St. Thomas denotes the main moral dangers of riches in a double-headed formula. Riches can cause man to sin in as much as he exceeds in either *acquiring* or *retaining* them.[49] When they are absent, he pines for them and seeks with disordered affection and often with illicit means to have them. Once he has them, he puts too much trust and confidence in them, and will not part from them. It is along this double axis of *acquisition* and *retention* that all the other woes associated with riches and economic goods can be arranged.

In the acquiring and amassing of worldly riches, man is easily led into an excessive solicitude for the things of this world. Economic activity was intended by the Creator as a means for man to *rationalize* and *humanize* nature by drawing it into his service, by organising and developing its latent resources with the aid of his reason. Once sin gets the upper hand in this sphere, we do not have the exercise of prudence and reason, but rather that prudence of the flesh, against which, as an enemy of God, St. Paul cautions us — Rom., 8, 7.[50]

The wrong kind of solicitude in temporal affairs distorts man's true scale of values, makes him spurn the eternal good for that which is transient and temporary. He seeks the end of his life not in a heavenly home but in these earthly values. He gives excessive and superfluous attention to the satisfying of his material needs, to the consequent detriment of his spiritual ones. And he lacks confidence in the Providence of God, fearing to do the good lest he be wanting in material resources.[51]

Riches tend to constitute themselves as an end-term, a final goal, for human activity and appear as competitors with that true and eternal happiness which lies in supernatural beatitude. St. Thomas often

49 "Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem... Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura... Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel *acquirere* vel *retinere*. Quod pertinet ad rationem avaritiæ..." (*S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 118, a. 1, c.); cf. a. 1, ad 2; a. 8, c.; q. 119, a. 1, c.; a. 3, c.

50 *S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 55, a. 8, c.

51 "Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte ejus de quo sollicitamur: si scilicet temporalia tanquam finem quæramus. [...] Alio modo [...] propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur...

"Tertio modo, ex parte timoris superflui: quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficient" (*S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 55, a. 6, c.); cf. II^{a}-II^{æ}, q. 118, a. 1, ad 2; a. 5, ad 2; I^{a}-II^{æ}, q. 108, a. 3, ad 5.

harps on this theme when expounding the dangers of terrestrial, material goods. Avarice is a capital vice: and the vices are tendencies ordered to the principal sinful ends of human willing. The end which is constituted by the amassing of material goods, the contentment and self-sufficiency these assure, appears as one of the chief goals of human endeavour. Precisely because of this quality of sufficiency, this promise of stable and secure felicity, it appears as an ultimate objective, satisfying that whole range of human needs which are merely earthly. [52]

St. Thomas goes on to note that there is something of the infinite in the thirst for riches. Natural concupiscence can know a limit and can be satisfied; but the unnatural concupiscence follows the reason and so participates in its endless quest. [53] In this respect too riches simulate happiness since they partake in that infinitude that belongs to true beatitude.

To those who refuse a transcendental goal for human existence, riches and all that they can give therefore offer an "ersatz" end-term capable of organising human activity, and giving it direction and purpose. This trust in material goods is perhaps what St. Thomas means by elation, *elatio*. The rich man is not only solicitous for the obtaining of material resources, not only attached to them when possessed, but hopes for all happiness and security from them. His hope gets limited by the horizon of this terrestrial life: he asks for nothing

[52] "Finis autem maxime appetibilis est beatitudo sive felicitas. [...] Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens. [...] Sed per se sufficientiam maxime promittunt divitiæ..." (*S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 118, a. 7, c.); cf. I^{a}-II^{æ}, q. 84, a. 4, c.; q. 118, a. 7, ad 2.

[53] The distinction between "natural" or "animal" concupiscence on the one hand, and "non-natural" or "acquired" concupiscence on the other, comes from Aristotle — *Nich. Ethics*, l. 3, c. 13, 1118, b 8-9; *Rhetorics*, l. 1, c. 11, 1370, a 20-27. The first includes those movements that spring from deep-seated exigencies in the nature of the animal, like the need for food and procreation, and are prior in a way to sense — knowledge as innate in the structure of the being. The second is not found in animals but in man alone and follows sense, imaginative apprehension and a certain deliberate desire. Since these desires go beyond that which nature strictly needs, they are called unnatural or acquired (*S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 30, a. 3; cf. q. 77, a. 5, c.).

On the infinitude of the acquired concupiscence: "...concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem [...] rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest" (*S. Th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 30, a. 4, c.); also q. 2, a. 1, ad 3; II^{a}-II^{æ}, q. 77, a. 4, c.

beyond. Riches give him a "closed" and immanent existence. And in this they are an enemy to charity or the life of grace.[54]

St. Thomas is rather strong and vehement in his severe adjudication of riches with respect to charity. He tells us that riches are by their very nature and "per se" ordered to prevent the efflorescence of charity by attracting the soul here below and distracting it.[55] Of course, this judgment must be situated in the general Thomist synthesis of the instrumental value of material goods in living the good life, the economic substratum necessary for virtue and the need for legitimate solicitude for the things of this world. And Aquinas goes on to show how a moderate usage of these goods is compatible, not only with the lay state, but even with the religious one.[56]

Even when all this has been considered, we must allow that St. Thomas, in spite of his Aristotelian and humanist influence, remains a faithful, even severe interpreter of the evangelical and Patristic teaching on the dangers of riches and economic goods. It is against this sombre background that we must place his optimism for human progress in the technical field, which we shall have to remark later.

CONCLUSION.

Section A.

In studying the effects of sin on the use of terrestrial goods and their value, we have had occasion to notice the fundamental optimism of St. Thomas. The system of essences and natures has not been tampered with by sin. The external Cosmos remains unchanged and in this measure offers the same possibilities for human economic and technical development to man as at Creation.

According to the interpretation followed in this study, Aquinas is none the less rather severe in estimating the damage wrought by sin in man and human nature. This nature has been reduced to a level

[54] "Tertium [impedimentum caritatis] autem est inanis gloria vel elatio, quæ ex divitiis nascitur: secundum illud Psalmi, 48, 7: Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur" (*S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 188, a. 7, c.); cf. *S.C.G.*, l. 3, c. 133, §1.

[55] "Divitiæ autem habitæ *per se* quidem *natæ sunt* perfectionem caritatis impedire, principaliter alliciendo animam et distrahendo..." (*S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 186, a. 3, ad 4). Riches seem to mean here an abundance or "opulentia". Underlining mine.

[56] *S. Th.*, II^{a}-II^{æ}, q. 188, a. 7.

below that of pure nature or the natural make-up of things. There has been a veritable *de-humanisation* caused by Original Sin which is worsened by actual sin. Man is not capable of carrying out the whole connatural good to which his nature impels him.

Even so, this "wounding" of human nature is *extrinsic* to the essence and its properties as such, is to be found in a zone belonging to action and *inclination*. St. Thomas does not admit a wholesale corruption of human nature. Even though a person in sin cannot love God above all things, still he can carry out a fairly wide range of typically human tasks without the specific help of grace, as the "laborare in agro, bibere, manducare et habere amicum" [57] and the "Conservatio civitatis [...] particulare verum bonum". [58]

The possibilities of technical progress, with which this essay is particularly concerned, remain intact after sin and do not fall directly under the healing influence of grace. The closest parallel to technical pursuits we can find in St. Thomas is the construction of houses and the planting of vineyards. Since these go on as usual after sin, we may well say that the dialectic of technology is in the infra-lapsary economy *neutral* to grace. This was not the case in the primitive economy of Justice.

Since there has been a change in man caused by sin, his relation to the external universe may also be said to have changed. He carries in his heart a "cor malignum" which is concupiscence and is an inherited drive to attach himself to terrestrial values inordinately, without proportion, and without the further ordering to his last End. The capital vice Cupidity, which is an acquired evil habit, but may be said to be spawned by Concupiscence, regulates the usage of exterior goods. This vice may lead to a series of moral aberrations in the use of such goods.

Hence the need for restraint and reserve in the usage of external goods. Man may no longer allow himself the free and easy usage of these goods in virtue of the divine command to dominate the earth. Though this command still retains its force man must venture into the

[57] *S. Th.*, I^{a}-II^{ae}, q. 109, a. 5, c.
[58] *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, q. 23, a. 7, c.

field of economic exploutation with fear and trembling, since his encounter with nature here can easily lead to sin.

Exterior goods when looked at as riches become a dangerous sources of moral deformation. They tend to simulate the felicity of heavenly beatitude: they pretend to be all-sufficient for human needs: they cause man to indulge in ceaseless activity and worry which St. Thomas calls *solicitude.* This solicitude distracts man from attention to things divine, falsifies his scale of values. The piling-up of riches can know no limit: it is an indefinite process by its own inner nature.

Riches thus help to form a "closed" or anthropocentric humanism, this — worldly and immanent, promising man the complete satisfaction of his human needs and assuring him of the means to do so. In this sense, temporal goods and progress in the acquisition of the same, must be looked upon as the enemy of the Kingdom of Grace. It is in this sense that we must read St. Thomas' strong indictment of them:

> divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem caritatis impedire ...[59]

In evaluating temporal goods, therefore, according to the Thomist synthesis, we must keep both these poles of truth before the minds' eye — the legitimacy and goodness of the development of earthly values in virtue of man's collaboration with God's Providence: the danger in the use of these values brought about by Original and personal sin.

Dalton J. Forbes, O.M.I.,
Our Lady of Lauka Seminary, Kandy, Ceylon.

[59] See note 55 above.

Présentation des livres de l'Ancien Testament selon l'ordre chronologique de leur formation

---

La connaissance de la formation des livres de l'Ancien Testament satisfait certes la curiosité du chercheur; nous aide-t-elle à mieux saisir la vraie physionomie de ces livres ? C'est ce que nous essaierons de déterminer.

Nous traiterons : 1° de la triple division et de la formation des livres de l'A.T. et des avantages à suivre cette formation; 2° du développement des livres de l'A.T.; 3° des instruments de travail; 4° de quelques applications : *a)* correspondances de textes; *b)* livres d'un seul auteur; *c)* livres de composition multiséculaire (histoire deutéronomique et Pentateuque); *d)* les Psaumes et David; *e)* la littérature sapientielle et Salomon; *f)* Jérémie et les Lamentations; *g)* contribution de l'hellénisme.

I. — TRIPLE DIVISION ET FORMATION DES LIVRES DE L'A.T. AVANTAGES A SUIVRE CETTE FORMATION.

La division de l'Ancien Testament en livres *historiques, prophétiques* et *didactiques* est certainement bien établie. Elle est fondée sur la triple division de la Bible hébraïque : Loi, prophètes, écrits. Cependant la connaissance du développement historique des différentes parties de l'A.T. se répand et acquiert un crédit toujours grandissant dans les milieux catholiques. Certaines idées philosophiques et culturelles, imposées par des systèmes préconçus, ayant fait place aux exigences de constatations historiques, la critique littéraire est aujourd'hui ferme et bien fondée, nonobstant le fait que beaucoup de détails en restent hypothétiques et sujets à changement, ce qui est inévitable en pareille matière.

La triple division des livres de l'A.T. doit être maintenue, mais est-il nécessaire de la suivre en expliquant l'Ancien Testament ?

Cet usage, très répandu, semble convenir à l'étude des formes littéraires qu'aucun exégète d'aujourd'hui ne voudra négliger[1] : l'histoire n'est pas de la prophétie et celle-ci n'est pas une présentation didactique : il semble donc naturel de traiter séparément de ces trois catégories de livres, car elles sont de mentalités différentes.

Cependant, un examen plus attentif démontrera que l'histoire biblique est toujours didactique; que les prophètes, tout en ayant des aperçus sur le futur, enseignent ordinairement à leurs contemporains, et par eux à l'humanité tout entière, comment servir Dieu à un moment déterminé de l'histoire; que les livres didactiques diffèrent considérablement selon la période de l'histoire juive témoin de leur éclosion. Il est donc absolument insuffisant d'aborder l'A.T. avec seulement trois mentalités déterminées : l'historique, la prophétique et la didactique.

En effet, surtout dans les livres historiques et prophétiques, la pièce et sa forme littéraire changent souvent et subitement. Les formes littéraires des livres de l'A.T. sont aussi nombreuses et variées en couleurs que celles employées par exemple aujourd'hui dans le journal, avec cette différence cependant que le journal reflète notre milieu et notre propre mentalité et par conséquent qu'il ne demande pas d'effort pour le comprendre. Nous aurons remarqué probablement comment, de passage dans une ville éloignée ou chez une nation différente, nous ne nous retrouvons pas dès le début dans ses journaux. Or, si des écrits auxquels nous sommes habitués nous passons aux productions littéraires de l'A.T., dont beaucoup, à certains égards, semblent des dossiers auxquels, sous la direction de Dieu, beaucoup de générations ont confié leurs trésors littéraires, nous devons être constamment sur le qui-vive, pour ne pas nous méprendre.

Nous estimons qu'une attention éveillée au développement de l'histoire juive et à l'évolution historique de la pensée juive sont les moyens les mieux indiqués pour saisir les changements d'expression dans les livres de l'A.T.

[1] Pie XII, encycl. *Divino afflante Spiritu*, 30 sept. 1943 (éd. *Bonne Presse*, n° 38), en fait un devoir.

On comprend alors pourquoi telle ou telle partie d'un texte a dû être ajoutée plus tard, à une époque et dans un milieu s'accordant avec les idées exprimées dans la partie en question.

On ne s'attend surtout pas à trouver dans une grande partie des livres de l'A.T. l'œuvre d'une seule personne, mais plutôt la somme de productions littéraires qui enjambent des siècles et par conséquent on n'est pas surpris d'y rencontrer des points de vue contrastants qui seraient évités dans l'œuvre d'une même personne.

Le fractionnement du texte actuel de beaucoup de livres de l'A.T., suggéré par la critique littéraire, paraît non pas une profanation, presqu'un saccagement du texte inspiré dans lequel on ne distinguerait plus ce qui est inspiré de ce qui ne l'est pas, mais plutôt une aide pour mieux saisir tous les trésors accumulés au cours des siècles, sous la direction et l'inspiration divines pour produire les livres de l'A.T. dans leur forme définitive, dans laquelle tout est inspiré, des premiers éléments aux derniers compléments.

On devient intéressé à l'accroissement et au développement de ces livres, parce qu'ainsi on en saisit mieux la physionomie. De plus, on trouve normal de ne pas rencontrer dès les débuts la richesse de l'âge mûr; au contraire, on s'attend à ce que des idées, vagues au départ, s'éclaircissent en route.

On est étonné de constater comment une intelligence directrice et une providence ont pourvu, à travers les siècles, sur le même point, à une expression à la fin très précise, qui s'agence avec la formule vague du départ et forme un tout avec les étapes intermédiaires. L'œuvre de Dieu dans l'A.T. apparaît en des proportions gigantesques, qu'on n'aurait pas pu soupçonner.

La pédagogie divine de servir au temps opportun ce qui pouvait être assimilé au cours des différentes périodes de formation du peuple juif et de l'humanité, se révèle absolument apte, sage, voire nécessaire.

Suivre la croissance de la littérature de l'A.T. est le meilleur moyen de comprendre le but de l'A.T., pour y trouver l'expression de la volonté de Dieu sur l'humanité, les sources de la vie morale et de la foi. On recherchera les grandes lignes de pensée qui traversent l'A.T., dont l'expression est adaptée aux circonstances de temps et d'événe-

ments, plutôt que des textes individuels qui portent un message déterminé.

On comprendra que la Parole de Dieu doit être adaptée aux besoins de notre temps et on verra facilement l'inconvenance de procédure de certaines sectes religieuses nouvelles qui, par décision de leurs chefs religieux, imposent à leurs adeptes des pratiques et des points de doctrine qui n'ont plus de raison d'être [2] et comment, dans l'interprétation de la Bible, il est absolument nécessaire de suivre le guide d'une autorité vivante, qui représente Dieu, comme dans le temps où Dieu dirigeait la formation des livres de l'A.T.

II. — DÉVELOPPEMENT DES LIVRES DE L'A.T.

Comme nous le disions plus haut, la division de l'A.T. en livres historiques, prophétiques et didactiques doit être maintenue; mais elle ne doit pas constituer une frontière qui délimiterait trois grandes zones indépendantes dans les écrits vétéro-testamentaires.

Un aperçu général de la formation de tout l'A.T. s'impose au départ pour se plonger dans un climat et une mentalité appropriés; on passera ensuite aux périodes principales de production littéraire placées dans leur milieu spécifique.

Au début, ce sont surtout des *compositions orales,* dans l'ambiance de la vie nomade des patriarches.

L'*ère de David et de Salomon,* avec l'institution du royaume et la mise sur pied des *archives,* se révèle comme le grand tournant de l'histoire littéraire de l'A.T., alors que les compositions écrites se répandent en Israël et forment des *cycles de narrations* englobés plus tard dans des unités plus amples. Ainsi l'*œuvre du Yahviste,* vaste synthèse au style coloré qui décrit les origines, la vie des patriarches, la descente en Égypte, l'exode, la marche dans le désert et les premiers

[2] Les *Témoins de Jéhova* (il serait plus exact de dire *Yahvé* ou *Yahwé*) se réclament de la Bible pour refuser la transfusion de sang. La Loi ancienne défendait certes de manger du sang, car le sang d'après les croyances du temps était le siège de la vie dont Dieu seul est le maître : l'homme donc ne doit pas manger de sang, car il s'approprierait la vie. L'on voit qu'il y a dans cette interdiction de la Loi ancienne une vérité immuable, que Dieu seul est maître de la vie, et une accommodation à la connaissance populaire du temps, que le sang est le siège de la vie. Cette croyance populaire est depuis longtemps changée : le principe (que Dieu seul est maître de la vie) reste vrai; l'application de la croyance populaire, très opportune alors, est aujourd'hui un anachronisme.

établissements en Transjordanie. L'œuvre du Yahviste forme la structure des livres de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, mais surtout des deux premiers. — L'*histoire de la famille de David* et des luttes pour la succession (2 Sm. 9-20; 1 R. 1-2) est un récit ancien, contemporain presque des événements, qui a été utilisé à peu près sans retouches.

La production littéraire du *royaume de Nord* trouve un climat approprié dans les conditions religieuses et sociales des communautés du Nord. — Les récits d'*Élie* (1 R. 17-2 R. 1) et d'*Élisée* (2 R. 2-9 : 13; 13:14-21) ont dû jouir d'une existence littéraire indépendante avant d'être unis ensemble et de se trouver finalement incorporés au livre des Rois; ces deux ensembles, en eux-mêmes composites, dépassent le cadre du livre qui les accueille. — L'*œuvre de l'Élohiste*, de style plus sobre que le Yahviste, devait raconter substantiellement la même histoire que le Yahviste; mais lors de la fusion des œuvres yahviste et élohiste en une narration continue ce fut l'œuvre yahviste qui prédomina; l'œuvre de l'Élohiste a été préservée d'une façon moins complète dans la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres. — Certaines dispositions insérées dans le *Code du Deutéronome* (Dt. 12 : 2 - 26:15) semblent conçues et formulées dans le royaume du Nord, qui vit aussi l'éclosion de la prophétie canonique avec *Amos* et *Osée*.

Après la destruction du Royaume du Nord, en 721, l'héritage d'Israël est emmené par des prêtres et des lévites en Juda et enrichit les productions littéraires du Sud, au temps d'*Ézéchias* (716-687). Ce roi pieux et entreprenant établit une espèce d'académie littéraire qui non seulement réunit des pièces et des collections déjà existantes, mais en produit de nouvelles. — La *Loi de Sainteté* (Lv. 17-26) semble provenir du sacerdoce de Jérusalem et avoir été fixée vers le temps d'Ézéchias : les actes de culte ont leur raison d'être dans la sainteté qui, propre à Dieu, se communique à ce qui approche de Dieu ou lui est destiné (lieux, objets, temps, personnes); le peuple que Dieu s'est choisi doit être saint, parce que Dieu est saint.

Le Code du Deutéronome, mentionné ci-dessus, suscitera l'apparition de la *première rédaction du Deutéronome*[3] : c'est la législation

[3] La *Première rédaction du Deutéronome* est constituée par les parties suivantes du livre actuel : Dt. 4:41 - 10:5; 10:10 - 28:46; 31:9 - 13,24-27.

de la réforme religieuse d'Ézéchias, au triple programme de lutte contre l'idolâtrie, de rétablissement du yahvisme pur et de centralisation du culte dans le seul temple de Jérusalem, qui est présentée par le truchement, bien légitime pour le temps, d'un discours prononcé par Moïse [4]. Dans ce discours, au souffle puissant et destiné à convaincre, sont fortement inculquées les idées religieuses fondamentales d'Israël : Dieu s'est choisi un peuple, l'a racheté d'Égypte pour en faire son peuple, a conclu un pacte avec lui et lui a donné une terre; si le peuple reste fidèle au pacte il sera récompensé, s'il se montre infidèle il sera puni.

La figure d'*Isaïe* émerge gigantesque de cette période, nonobstant son échec auprès du roi Achaz; son œuvre littéraire est éminente dans la Bible, non seulement les chapitres 1-39 qui, quelques pièces exceptées, relèvent du fils d'Amoz, mais aussi les autres parties, composées par l'école isaïenne et versées au dossier du maître.

Très riche en productions littéraires est le temps du roi *Josias* (640-609), le dernier grand roi de Juda qui entreprit, lui aussi, une vaste réforme religieuse après la tempête anti-yahviste de Manassé. La découverte dans le temple de la première rédaction du Deutéronome, en 622, encourage le roi à continuer sa réforme; elle déclenche surtout une entreprise littéraire de grande envergure, la composition d'une histoire religieuse s'étendant depuis la conquête de Canaan jusqu'au temps de Josias : c'est l'ensemble *Josué-Juges-Samuel-Rois.* On l'appelle aussi *histoire deutéronomique,* car elle est conçue à l'aide de documents anciens, selon les principes énoncés dans la première rédaction du Deutéronome; on pense même que celle-ci, en guise de préface, précédait l'ensemble Josué-Juges-Samuel-Rois, mais elle en sera détachée plus tard quand tout ce qui regarde l'œuvre et la personne de Moïse sera groupé à part dans le Pentateuque.

A la chute du Royaume de Juda et pendant l'Exil, nous trouvons *Jérémie, Ézéchiel,* les *Lamentations* : le châtiment laisse apercevoir une reprise de vie.

[4] Le temple de Jérusalem, conçu par David, avait été réalisé par Salomon; mais on a préféré les dépasser, car ils étaient trop judéens, pour remonter au premier législateur. On verra bientôt comment David occupera la place prédominante dans l'*œuvre du Chroniste.*

En Exil, de nouvelles vues se répandent : un Israël nouveau est formé; c'est le temps du *Livre de la Consolation d'Israël*[5], des quatre *Chants du Serviteur de Yahvé*[6]. — La *tradition sacerdotale* du Pentateuque, avec son insistance sur la liturgie, la hiérarchie sacerdotale, les généalogies, relève des prêtres de Jérusalem; constituée pendant l'Exil, elle s'imposera après la Captivité. C'est une synthèse théologique, qui montre le plan de Dieu dans l'histoire (des origines à Moïse), et législative, qui légitime les lois subséquentes édictées dans l'esprit de Moïse. On la trouve surtout dans le Lévitique, mais aussi dans la Genèse, l'Exode et les Nombres. — Une *seconde rédaction du Deutéronome* s'enrichit de deux nouveaux discours de Moïse et de pièces concernant la fin de Moïse[7]; elle sera suivie d'une *nouvelle édition* de *Josué-Juges-Samuel-Rois,* qui ajoutera le récit de la destruction du royaume de Juda (2 R. 23:25b - 25:30) et fera des insertions selon l'esprit du temps. — En Exil, on prépare aussi l'édition des prophètes *Amos, Osée, Michée, Isaïe, Jérémie* et *Ézéchiel.*

La *restauration* et la *période perse* (538-333) sont témoins des événements rapportés dans *Aggée, Zacharie 1-8* et en divers documents qu'on reconnaît dans l'*œuvre du Chroniste* (Chroniques-Esdras-Néhémie). Celle-ci est un nouvel ensemble historique qui prolonge l'histoire deutéronomique; mais elle est surtout une esquisse théologique, composée à l'aide de sources bibliques et non bibliques, par un lévite de Jérusalem très imprégné de l'esprit de son milieu et de son temps : le Temple est redevenu le centre du pays et les prêtres de Jérusalem dirigent la communauté israélite. Le Chroniste pense les conditions idéales de la théocratie à la lumière de l'expérience davidique, il synthétise en David le passé, le présent et l'avenir, il fait confluer en lui toute l'organisation cultuelle du temple, il voit en lui le type du Messie, il veut faire de son peuple la communauté sainte pour laquelle se réaliseront les promesses faites à David.

Les événements de la *naissance du judaïsme* sont décrits, dans *Esdras-Néhémie,* sur un fond chronologique, mais par tableaux d'ensemble, par thèmes; un tel procédé est certes légitime, mais nous

[5] Is. 40-55.
[6] Is. 42:1-9; 49:1-6; 50:4-9; 52:13 - 53:12.
[7] La *seconde rédaction du Deutéronome* comprend : Dt. 1 - 4:40; 10:6-9; 28:47-68; 29-30; 31:3b-8, 14b, 16-22, 28-30; 32; 34.

rend parfois difficile la reconstruction de la suite chronologique des événements. — La restauration est encore le temps de *Malachie*, d'*Abdias*, de *Joël*, du récit de *Jonas*, des livres de *Ruth* et de *Job* et probablement aussi du *Cantique des Cantiques*. Surtout, c'est le temps où un éditeur groupe dans le *Pentateuque* l'œuvre du Yahviste, l'œuvre de l'Élohiste, le Deutéronome et la tradition sacerdotale.

Dans la *période hellénistique*, la forme apocalyptique succède à la forme prophétique et on emploie la narration didactique; la rencontre du judaïsme avec l'hellénisme apparaît dans les compositions du temps.

Zacharie 9-14 garde les thèmes traditionnels prophétiques. — *Baruch* nous introduit dans la vie religieuse de la Diaspora. — L'*Ecclésiaste*, ouvert à l'influence grecque, est un ouvrage de transition qui appelle une plus haute révélation; l'insistance de l'Ecclésiaste sur l'insuffisance des biens terrestres à rendre les humains heureux a grandement contribué au détachement chrétien. — L'histoire édifiante de *Tobie*, remplie de thèmes doctrinaux, de vertus morales et domestiques, évolue dans un milieu lyrique charmant. — L'*Ecclésiastique* est un écho de l'enseignement traditionnel, au temps de la domination des Ptolémées où l'on goûtait à Jérusalem la douceur de vivre.

Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, le livre de *Daniel* encourage les Juifs à persévérer dans leur foi. — Le livre de *Judith* unit la narration édifiante et la forme apocalyptique; il condense dans un seul récit une synthèse de l'histoire et de la théologie du jugement supra-historique de Dieu. L'héroïne est la personnification de la résistance juive et du courage guerrier qui suscitera la révolte macchabéenne. — Le livre d'*Esther* expose l'inimitié envers le peuple juif, à cause de son mode particulier de vie; le nationalisme juif n'est qu'une réaction de défense contre la persécution. La situation est renversée par l'intervention d'Esther et de Mardochée. Le livre manifeste le sentiment religieux qui prévalut après les guerres macchabéennes.

La *révolte macchabéenne* est racontée d'une façon presque occidentale dans *1 Macchabées*; dans *2 Macchabées*, au contraire, nous trouvons une narration qui a pour but de plaire, d'édifier et d'intéresser les Juifs alexandrins à leurs frères de Palestine.

III. — INSTRUMENTS DE TRAVAIL.

L'étude chronologique des productions littéraires de l'A.T. peut être aidée par le dépliant *Tableau chronologique* publié à Ottawa en 1959 [8]. La même année, paraissait en France, sans titre, un cadre très bien fait, préparé par le père Paul Lamarche, s.j., et polycopié pour usage privé [9]. Ce cadre emploie les moyens techniques du dessin : les tirets, plus ou moins longs, indiquent les traditions orales; les lignes continues, les traditions écrites; une flèche indique des additions à un livre déjà pratiquement constitué. Quatre bandes horizontales sont destinées respectivement à la Loi, aux prophètes antérieurs, aux prophètes postérieurs, aux autres écrits; les divisions verticales marquent les siècles; en suivant sa bande horizontale propre, on a sous les yeux l'évolution successive et complète d'un ensemble littéraire. Le système adopté par le père Lamarche empêche l'indication de détails; ce qui a été possible dans la formule employée dans le *Tableau chronologique* : les deux essais se complètent.

Travaillant indépendamment l'un de l'autre, Pierre Grelot [10] en France, le père A.-M. Brunet [11], o.p., au Canada, construisaient une structure semblable, solide et bien charpentée. Le même sujet était traité plus longuement et de main de maître, peu après, par Georges Auzou [12]; la Ligue catholique de l'Évangile vient de lui consacrer ses deux derniers cahiers [13], dus à la plume du père F.-J. du Buit, o.p. : c'est un très bel essai destiné à rendre beaucoup de services. On trouvera d'excellents renseignements dans le premier tome de l'*Introduction à la Bible,* de Robert et Feuillet [14]. L'ouvrage fondamental et

8 S. Pagano, o.m.i., *Tableau chronologique des Livres de l'Ancien Testament,* Séminaire universitaire, Ottawa, 1959, 10 p.

9 Les professeurs d'Ecriture sainte peuvent se le procurer à la Ligue catholique de l'Evangile, 2, rue de la Planche, Paris VIIe, France.

10 Pierre Grelot, *Introduction aux Livres saints,* Paris, 1954, 230 p.

11 A.-M. Brunet, o.p., *Les Cheminements de la Parole de Dieu. Introduction à la littérature et à la théologie de l'Ancien Testament,* Montréal, [1957], 100 p. (polycopié).

12 Georges Auzou, *La Tradition biblique. Histoire des Ecrits sacrés du Peuple de Dieu,* Paris, 1957, 462 p.

13 *Les Livres de la Bible. Leurs sources et leur apparition,* cahiers *Evangile,* 36 et 37, Paris, 1960.

14 A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible,* tome I, Paris, Desclée, 1957. Nous n'avons pu consulter la deuxième édition.

manuel à la fois est la *Bible de Jérusalem.* La *Bible de la Pléiade*[15], de valeur scientifique incontestée, sera consultée avec grand profit.

IV. — QUELQUES APPLICATIONS.

1. *Correspondances de textes.* — Les compositions bibliques de l'A.T. devraient toujours être présentées dans leur milieu propre; leur rapport avec les parties de l'A.T. qui précèdent et celles qui suivent, parfois aussi avec le N.T., devrait être souligné. Les notes marginales, dans le format ordinaire de la *Bible de Jérusalem* en un volume, si bien réussies, en donnent un exemple classique, à suivre.

2. *Livres d'un seul auteur.* — Pour les livres qui sont communément considérés aujourd'hui comme ayant été composés dans un laps de temps relativement court, et habituellement par un seul auteur inspiré, tout en ayant reçu plus tard certaines ajoutes et des retouches, il est facile, en général, de situer chacun de ces livres dans son temps et son milieu[16]. Ils constituent une bonne moitié des livres de l'A.T., 27 sur un total de 43[17].

3. *Livres de composition multiséculaire (histoire deutéronomique, Pentateuque).* — Nous avons déjà mentionné les facteurs principaux de ces compositions. Par leur complexité, elles constituent le centre névralgique des études de l'A.T., le point de mire, en même temps que la source de problèmes épineux. Nous voulons insister ici uniquement sur quelques aspects de leur histoire.

Ce sont, d'abord, les anciennes traditions orales qui transmettent les documents les plus anciens. Ces traditions remontent habituellement au temps des événements qu'elles décrivent; elles reflètent l'esprit et la mentalité du milieu qui les a vu naître et diffèrent partiellement de celles qui sont nées dans des milieux divers. Ces traditions ont été incorporées plus tard dans des unités littéraires plus vastes; une partie de leur contenu a été parfois laissée de côté, mais ces traditions ont

[15] L'*Ancien Testament,* en deux volumes, est paru chez Gallimard (1956-1959). C'est une très belle réussite scientifique. — Publiée sans *Imprimatur*, la *Bible de la Pléiade* demande les mêmes précautions que les autres travaux du genre.

[16] En voici la liste selon l'ordre chronologique de leur composition : Amos, Osée, Michée, Sophonie, Nahum, Habaquq, Ezéchiel, Lamentations, Aggée, Malachie, Abdias, Jonas, Joël, Cantique des Cantiques, Ruth, Chroniques, Esdras, Néhémie, Tobie, Ecclésiaste, Ecclésiastique, Daniel, Baruch, 2 et 1 Macchabées, Sagesse.

[17] Nous comptons pour un seul chacun des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, qui plus tard furent divisés en deux pour des raisons purement pratiques.

gardé leur teneur particulière; bien plus, elles coudoient parfois aujourd'hui des traditions de mentalité différente.

Ce procédé d'incorporations successives, de rajustements, d'abandon de certains documents, d'emploi de pièces de mentalité différente pour construire une narration continue, d'ajoutes de pièces plus récentes, dura plusieurs siècles avant que les textes ne reçoivent leur teneur définitive.

Très grand a été le rôle joué par les nombreux sanctuaires anciens et les lieux de culte : leurs prêtres et leurs ministres ont colligé et embelli les traditions sur les gestes des patriarches, les origines de leur sanctuaire, les péripéties des familles et des tribus environnantes. Ils ont réuni et gardé les lois anciennes et ils les ont adaptées aux circonstances nouvelles. Ces centres de rayonnement se sont déplacés au cours des siècles : certains sont tombés en oubli, d'autres ont acquis de l'importance, finalement le Temple de Jérusalem a conquis un rôle prépondérant, voire exclusif.

L'importance historique de Moïse, *père du peuple et père de la Loi,* est inculquée de mille façons dans l'A.T., mais elle est exprimée aussi par des procédés qui pourraient nous induire en erreur. Moïse et ses assistants ont certainement donné au peuple en formation des lois et des coutumes qui, au cours des siècles, ont été adaptées aux circonstances nouvelles; or, pour signifier que ces adaptations sont conformes à l'esprit du père de la Loi, on les met dans la bouche de Moïse; pour en exprimer l'autorité, on les présente comme dictées par Dieu à Moïse [18].

On reste étonné devant cette histoire multiséculaire, construite avec des parties composées dans toutes les périodes qu'elle embrasse, englobant les genres littéraires les plus variés, que sont l'histoire deutéronomique et le Pentateuque.

4. *Les Psaumes et David.* — Pour les Psaumes, beaucoup de points sont maintenant plus clairs, mais d'autres restent dans l'obscurité. Le peuple juif avait composé des psaumes longtemps avant David et il en composera après le début du IIe siècle. — La collection canonique de 150 psaumes était complète au commencement du IIe siècle; mais, à

[18] L'idée que la loi est imposée par la Divinité n'est pas exclusive à Israël : le *Code d'Hammurabi* s'ouvre sur la scène du roi Hammurabi, représenté debout, par respect, recevant la loi du dieu Shamash, représenté assis, en signe d'autorité.

cause de leur nature et de l'usage qu'on en faisait, les psaumes étaient considérés un bien commun que beaucoup employaient et adoptaient pour eux-mêmes : pendant des siècles on y a fait, en toute liberté, des insertions, des ajoutes, des adaptations.

David est certainement responsable de beaucoup de psaumes, mais aujourd'hui il est pratiquement impossible de savoir même de façon approximative combien de psaumes ont été composés par David [19]. Au cours des siècles, les Israélites se plurent à mettre beaucoup de psaumes en relation avec des épisodes de la vie du grand initiateur et promoteur du culte. Cette mentalité prit plus tard des proportions encore plus vastes et David fut considéré, non seulement comme l'auteur des psaumes qui se réfèrent à sa vie, mais de tout le psautier. Nous avons donc, d'une part, pénurie de renseignements sur l'origine d'un grand nombre de psaumes; et, d'autre part, abondance d'ajoutes postérieures qui ont parfois grandement enrichi le sens primitif.

Le livre des Psaumes, plus que tout autre livre canonique, manifeste la grandeur du plan de Dieu, qui embrasse des siècles et dirige un épanouissement progressif de chants, composés dans des circonstances que nous ne réussissons pas à déterminer.

5. *La littérature sapientielle et Salomon.* — Salomon est resté, dans la tradition, comme le type achevé du sage. Son nom est lié à beaucoup d'écrits sapientiaux, dans une proportion qui dépasse notre conception des bonnes mesures; mais nous n'avons pas le droit d'imposer à des mentalités différentes les normes qui nous guident aujourd'hui. La tradition israélite postérieure a placé sous son nom les Proverbes, le Cantique des Cantiques (composé probablement dans la seconde moitié du Ve siècle), l'Ecclésiaste (composé au IIIe siècle) et la Sagesse (composée vers l'an 50 A.D.). Puisqu'ils sont des écrits sapientiaux, on a trouvé tout naturel de les mettre sous le nom du sage par excellence, d'autant plus qu'il est à l'origine du mouvement sapientiel en Israël.

Bien avant Salomon, on se répétait des dictons cadencés, expression du bon sens populaire, on se racontait des histoires à fond moral; mais c'est à partir de Salomon que le genre littéraire est lancé : il se propa-

[19] La Commission biblique, dans son décret du 1er mai 1910, affirmait l'origine davidique des psaumes 2, 16 (15), 18 (17), 32 (31), 69 (68), 110 (109) (voir *Enchiridion Biblicum*, n° 348 [344]).

gera, se développera et se perfectionnera à travers les siècles, jusqu'au seuil du Nouveau Testament.

La littérature sapientielle fleurissait dans tout l'ancien Orient, en Égypte, en Mésopotamie, dans les milieux de langue araméenne, chez les Arabes, les Édomites, les Cananéens. Au début, Israël produisit des pièces presque identiques à celles des autres peuples; mais avec le temps elles prirent une tournure propre, en conformité avec l'histoire et la mentalité d'Israël, ainsi qu'avec les exigences de la religion que Dieu avait révélée au peuple choisi.

Cette transition de la littérature sapientielle, en Israël, de la forme sémitique générale à la forme spécifiquement israélite, est frappante dans les différentes parties des Proverbes. — Les sections 10:1 - 22:16 et 25:1 - 29:27 contiennent des dictons qui se suivent sans aucun ordre; ils expriment le fruit de réflexions pratiques et de l'expérience; la simplicité de leur structure manifeste des textes très anciens. — Autour de ces deux noyaux primitifs se sont agencés d'autres petits recueils de composition plus récente et qui témoignent de l'estime qu'on avait en Israël pour les écrits sapientiaux de provenance étrangère. — Les chapitres 1-9, qui constituent le prologue du livre, forment un tout uni qui contraste avec l'émiettement des autres parties et ils témoignent d'une longue évolution depuis les premières sections. Le prologue reflète les conditions du Ve siècle et présente une doctrine cohérente de la sagesse, qu'on retrouve plus tard développée et enrichie dans l'Ecclésiastique (composé au IIe siècle)et dans la Sagesse.

La plus ancienne forme d'expression sapientielle, le *mashal,* qui éveille l'attention par ses formules frappantes et bien balancées, se développe avec le temps en parabole ou en allégorie, en discours et finalement en raisonnement, surtout dans le livre de Job (composé au début du Ve siècle) et dans la Sagesse.

6. *Jérémie et les Lamentations.* — Un nouvel arrangement des sections du livre de Jérémie, fondé sur la succession des événements dans la vie du prophète, contribuera grandement à mettre en lumière cette figure gigantesque et unique. Jérémie en sortira, non pas comme un pleureur, mais comme un héros qui, placé par Dieu dans une situation du plus haut tragique, devint la figure la plus fidèle de Jésus

de Nazareth. — Il sera évident aussi comment les Lamentations, avec leur disposition artificielle, l'acrostiche, ne peuvent pas avoir été composées par Jérémie, trop absorbé, presque écrasé par la ruine de son peuple et la tragédie de sa propre vie, pour être en état de s'astreindre à une technique poétique aussi rigide.

7. *Contribution de l'hellénisme.* — Le monde hellénistique (IVe-Ier siècle) devait influencer grandement les communautés juives, surtout celles de la diaspora; la philosophie grecque aidera la pensée juive à dépasser les frontières intellectuelles qui l'empêchaient de pousser ses doctrines jusqu'à leurs derniers aboutissements.

Nonobstant des aperçus étonnants sur la vie du juste avec Dieu après la mort, la pensée juive n'avait pas réussi à trouver une solution définitive au problème de la rétribution personnelle, car elle voyait mal la distinction de l'âme et du corps. L'ayant acceptée de la philosophie platonicienne, en même temps que la doctrine de l'immortalité de l'âme, la pensée juive se trouva en mesure de résoudre définitivement le problème de la rétribution personnelle : la vie ici-bas n'est qu'une préparation à l'autre vie, où le juste vivra avec Dieu et où l'impie sera puni.

La sagesse, considérée au début comme une connaissance pratique, voire un talent à faire quelque chose de spécial, sera envisagée, avec le temps, comme appartenant à Dieu, comme un attribut de la Divinité; plus tard, on la distinguera presque de Dieu. Ce n'étaient que des personnifications littéraires, car le monothéisme juif était trop profondément enraciné dans la pensée juive, mais elles préparaient à la révélation des Personnes divines, dans le Nouveau Testament.

CONCLUSION.

La connaissance du développement des compositions de l'A.T., si étranger à nos manières de faire, est donc d'une importance primordiale; elle met de l'ordre dans certains ensembles qui laissent ainsi apercevoir non seulement leurs richesses mais aussi leur teneur particulière et nous permettent de les comprendre avec fidélité. Nous nous rendons compte aussi comment l'évolution des compositions de l'A.T.

s'est achevée dans la triple division des livres historiques, prophétiques et sapientiaux. La personne humaine s'épanouit dans son âge adulte, mais pour la mieux pénétrer il faut aussi en connaître l'adolescence, l'enfance et le milieu où elle s'est développée.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Saint Thomas Aquinas. — *On Charity (De caritate)*, Translated from the Latin with an Introduction by Lottie H. Kendzierski. Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press, 1960. 23 cm., 115 p. (*Mediaeval Philosophical Texts in Translation*, 10).

This is not Miss Kendzierski's first contribution to thomistic studies; it is probably however the one which has required of her the most in patience and attentive research. The difficulties of translation from scholastic Latin to modern English are many and varied; yet Miss Kendzierski has given us a readable and accurate translation of St. Thomas' *Disputed Question on Charity*, although it may be at times too literal and somewhat technical. Parallel developments in St. Thomas, as well as patristic and other sources, are accurately indicated. A fine historical and doctrinal introduction (pp. 1-15) lends further value to a work which will be, for English readers, an extremely useful instrument in their study of thomistic thought. Miss Kendzierski's work is marred only by a series of unfortunate typographical errors, particularly in references to French, and sometimes Latin, works.

Camille Dozois,
Saint Joseph's Seminary, Edmonton, Alta.

* * *

Giovanni Rommerskirchen, o.m.i., Nicola Kowalsky, o.m.i., Giuseppe Metzler, o.m.i. — *Bibliografia missionaria. Anno 1959.* Roma, Pontificia Università di Propaganda Fide, 1960. 24 cm., 115 p. (Pontificia Biblioteca Missionaria di Prop. Fide.)

Le père Rommerskirchen continue, avec la collaboration de ses deux confrères, le père Kowalsky, archiviste de la Propagande, et le père Metzler, bibliothécaire à la Propagande, la publication de la *Bibliographia missionaria*, et nous donne cette fois les publications de l'année 1959, ainsi que les suppléments des années précédentes.

La *Bibliografia* suit sa méthode habituelle pour la classification et la description des ouvrages et donne, à la fin, en appendice, le compte rendu des volumes envoyés à la bibliothèque de la Propagande.

Comme les volumes précédents, ce 23e volume de la *Bibliografia* rendra de grands services à tous ceux qu'intéresse la science des missions.

Gaston Carrière, o.m.i.

* * *

Table des matières

ANNÉE 1960

Section spéciale

Articles de fond

PAGES

BELLEMARE (R.), o.m.i. — *Credere. Note sur la définition thomiste* 37*-48*

FORBES (D. J.), o.m.i. — *Temporal Goods in the Christian Economy. A Thomist Synthesis* 185*-206*

JALBERT (G.), o.m.i. — *La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès* 21*-37*

— *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne* 89*-101*

JONSEN (A. R.), s.j. — *"Insight", Thomism, and Contemporary Philosophy* 102*-114*

JOPPOLO (A), o.m.i. — *Notes bibliographiques de théologie fondamentale* 172*-176*

KIPPES (A.), o.m.i. — *The Nature of the Spiritual Maternity* 121*-171*

MAILHIOT (M.-D.), o.p. — *Quelques remarques sur la littérature catholique récente concernant les chants du Serviteur de Yahvé* 5*-20*

MARCOTTE (E.), o.m.i. — *L'extrême-onction et la mort, d'après saint Thomas d'Aquin* 65*-88*

PAGANO (S.), o.m.i. — *Présentation des livres de l'Ancien Testament selon l'ordre chronologique de leur formation* 207*-221*

ROLLAND (J.). — *La section canadienne de la Commission léonine* 57*-58*

STROBEL (A.), o.m.i. — *Chronique biblique. Ancien Testament* 48*-56*

Partie documentaire

Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa en 1959 ..... 177*-180*

"Colloquium": a forum for Philosophy teachers 180*-181*

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht 64*

ATHENAGORAS. — *Ambassy for the Christians. The Resurrection of the Dead* 118*-119*

BLOMME (Robert). — *La Doctrine du Péché dans les Écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* 62*-63*

BROCK (E.). — *Befreiung und Erfüllung. Grundlinien der Ethik* 184*

PAGES

BULLET (G.). — *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin* 64*
CONTANT (Cyrille-R.). — *L'Assistance à la Messe paroissiale du Dimanche* 182*
HAMMAN (Adalbert), o.f.m. — *La Philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologies I et II, Dialogue avec Tryphon* 119*
MAUR (Ivo Auf Der), o.s.b. — *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* 115*-116*
NAVARETTE (Urbano), s.j. — *La Buena Fe de las Personas juridicas en orden a la prescripción adquisitiva. Estudio historico-canonico* 183*
ORIGEN. — *The Song of Songs. Commentary and Homilies* 118*-119*
PIOLANTI (Mons. Antonio). — *Il mistero delle Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella teologia* 61*-62*
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXXII 120*
RICHARD DE SAINT-VICTOR. — *De Trinitate* 60*
RICHARD (L.). — *Le Mystère de la Rédemption* 60*-61*
ROMMERSKIRCHEN (Giovanni), o.m.i., Nicola KOWALSKI, o.m.i., Giuseppe METZLER, o.m.i. — *Bibliografia missionaria. Anno 1959* 222*
SCHMIDT (M. A.). — *Gottheit und Trinitaet nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zur Boethius, De Trinitate* 117*
SIEDLECKI (Edmund J.). — *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55* 59*-60*
STELZENBERGER (J.). — *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie* 115*
THOMAS AQUINAS (Saint). — *On Charity (De Caritate)* 222*
THURIAN (Max). — *L'Eucharistie* 117*-118*
VAGOVIC (Stefano). — *Etica comunista* 183*-184*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Table générale

des années 1951 à 1960

Revue

de

l'Université d'Ottawa

Table générale
des années 1951 à 1960

L'Université d'Ottawa
Canada

Revue de l'Université d'Ottawa

Table générale
des années 1951 à 1960

PAGES

I. — Articles de fond, actualités, chroniques, parties documentaires 7

1. Table des matières 7

2. Table des auteurs d'articles 74

II. — Bibliographie. Comptes rendus bibliographiques 84

I. - *Articles de fond, actualités, chroniques, parties documentaires.*

1. Table des matières

A

ABBON. — Principe d'interprétation des canons, 1951, 209*-210*.

ABÉLARD. — Son apport à la méthode d'interprétation des canons, 1952, 27*-28* et note 78.

ABITIBI. — Mission des Oblats et la Compagnie de la Baie-d'Hudson, 1955, 331-335; 1957, 87-98.

ABRÉVIATIONS. — Observation paléographique, 1960, 330-332, 339-340.

ABSTINENCE (vertu). — Conseil ou précepte, 1953, 20-36.

ABSTRACTION. — Inductive, 1953, 131*-134*, 146*-147*; argumentative, 147*-151*; comparative, 151*-155*.

ACCIDENT. — Attribution à un sujet d'un accident propre : 2° mode de dire *per se*, 1951, 177*-180*.

ACFAS. — Congrès à Ottawa, 1956, 130-131.

ACTE juridique (voir *Juridique*).

ACTES DES APÔTRES. — La foi missionnaire ou kérygmatique et ses signes, 1951, 151*-172*. — Objet de la prédication missionnaire : la pénitence, 1952, 5*-8*; le jugement de Dieu sur les récalcitrants, 8*-15*. — La prédication missionnaire est un jugement de Dieu : juste, 1952, 15*-18*; miséricordieux, 18*-22*. — Leur silence sur l'apostolat et le martyre romains de S. Pierre, 1952, 269-272.

ACTES humains. — Les actes surnaturels sont des opérations vitales, 1951, 360-369. — Actes indifférents, 1958, 68*-69*.

ADMINISTRATION publique. — Science : définition, 1951, 18-19; formation de l'administrateur public, 19-22; rôle de l'Université en général, 22-24, au Canada français, 24-26. — Responsabilité administrative, 1960, 40-46.

AFFECTION. — Rôle dans la connaissance du concret, selon l'existentialisme et le thomisme, 1952, 155*, 158*-165*.

AFRIQUE DU SUD. — Église catholique, 1952, 431, 445; 1953, 157-186. — Paganisme, 1953, 159-163. — Protestantisme, 1953, 163-166. — Matérialisme, 1953, 166-186. — Nationalisme, 1953, 169-177. — "Colour Bar", 1953, 169-175; "Apartheid", 177-182.

AGAGIANIAN (Grégoire-Pierre XV, card.). — Préside les fêtes du 15e centenaire du concile de Chalcédoine à l'Université d'Ottawa, 1952, 115-117, 119, 121-123.

AGRICULTURE, au Canada français. — Avant 1840 : régime français, 1953, 64-65; régime anglais, 65-67; 78-80. — De 1840 à 1940, 1953, 417-420, 435-437. — Après 1940, 1954, 304-305.

AISANCE. — Et arts ménagers, 1956, 186-198.

ALAMANUS (Cosmas), s.j. — Objet de la psychologie, 1951, 89*-90*.

ALBANIE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353.

ALBANY. — Missions catholiques et Cie de la Baie-d'Hudson, 1957, 220-243.

ALBATENIUS. — Astronome, 1956, 90.

ALBERT le Grand (saint). — Crainte de Dieu, 1953, 15*-16*. — Relation

transcendantale, 1958, 139*, 142*, 145*, 149*. — Modes de maternité, 1960, 147*.

ALBERTA (province). — Origine du nom, 1958, 373.

ALBINI (lac). — Origine du nom, 1958, 373.

ALBINI (D.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 373.

ALCHIMIE. — Stimule les études au moyen âge, 1959, 149-155.

ALEXANDRE VI. — Fixe la ligne de démarcation entre les possessions portugaises et espagnoles en Amérique, 1960, 185-186.

ALEXANDRE (Frère). — Utilisation du « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin dans la « Summa sic dicta Fratris Alexandri », 1958, 59*.

ALEXANDRE de Halès. — Crainte de Dieu, 1953, 12*-13*. — Utilisation du « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin, dans sa « Glossa », 1958, 59*. — Relation transcendantale, 1958, 143*, 145*, 147*. — Édition critique de ses œuvres, 1960, 225-227.

ALEXANDRE de Villedieu. — Emploi de son *Doctrinale* dans les collèges parisiens au XIV° siècle, 1951, 461-462.

ALLEMAGNE. — Éducation physique, 1953, 457. — Nazis et Union soviétique, 1959, 347-350. — République fédérale, 1959, 357.

ALLIANCE. — Entre Dieu et le peuple élu, 1952, 197*-200*.

ALPHONSE (saint). — Moraliste, 1957, 65*-98*.

ALPHONSE X. — Astronome, 1956, 91.

ALPHONSE de Poitiers. — Protecteur du trouvère Rutebeuf, 1958, 80-81.

AMBITION. — Fustigée par Robert de Sorbon, 1953, 507-514.

AMBROISE (saint). — Le sacerdoce chrétien, 1952, 104*-126*. — Notre inclusion dans le Christ, 1952, 110*-112*. — L'eucharistie, sacrifice de l'Église, 1952, 121*-123*. — Le sacrifice du Christ et sa continuation au ciel et sur la terre, 1952, 113*-126*. — Immensité de Dieu, 1956, 168*.

ÂME. — Objet de la psychologie, 1951, 81*-106*.

ÂME humaine. — Son témoignage sur l'existence de Dieu : par ses aspirations surnaturelles, 1951, 400, 406-407; par sa vie de l'esprit, 407-413.

AMERICAN Society. — Its problems, and Hawthorne, 1959, 26-38.

AMÉRIQUE. — Évolution du concept de défense collective du continent américain, 1952, 37-54. — Son apport à la culture universelle, 1953, 295-321. — Organisation des États américains, 1953, 395-415; 1954, 421-431.

AMÉRIQUE latine. — Éducation physique, 1953, 463-464. — Histoire des missions, 1960, 185-208.

AMITIÉ. — Exemple de Jésus-Christ, 1953, 15-16.

AMOROS (François). — Père de la gymnastique aux agrès, 1953, 147.

AMOS (Livre d'). — Récitations bibliques, 1953, 248*-249*.

AMOUR. — Rôle dans la connaissance du concret, selon l'existentialisme et le thomisme, 1952, 155*, 158*-165*. — Procession de l'amour humain, chez S. Augustin, 1954, 108*-117*. — Amour conjugal, moyen de sainteté, 1959, 153*-162*.

ANALOGIE. — Et symbole : Tillich et S. Thomas, 1958, 193*-233*.

ANAXAGORE. — L'immensité, 1956, 93*.

ANAXIMANDRE. — Origine de l'univers, 1956, 91*-92*.

ANCHIETA (José de), s.j. — Missionnaire au Brésil, 1960, 199.

ANCIEN TESTAMENT. — Récitations bibliques, 1953, 233*-250*; 1955, 210-216. — Source du droit canonique, 1955, 178-180.

Chronique biblique. — Histoire de l'Ancien Testament, 1951, 45*-52*. — Introduction, 1953, 222*-224*. — Composition, 1957, 189*-200*. — Les Prophètes, 1957, 55*-59*. — Loi ancienne et Loi nouvelle, 1958, 59*. — Chronologie de sa composition, 1960, 207*-221*. — Manuscrits anciens de Qumrâm, 1952, 176*-184*; 1953, 117*-121*; 1955, 53*-58*; 1956, 114*-115*; 1957, 51*-53*. — « Vetus Latina », 1952, 184*-186*; 1953, 224*. — « Biblia Hebraica », 1953, 222*-223*. — Commentaires, 1957, 53*-55*. — Hermeneutique, 1951, 52*-60*; 1952, 171*-176*; en récitations bibliques, 1953, 240*. — Théologie biblique, 1952, 193*-203*; 1953, 224*-230*; 1957, 59*-61*. — Sciences orientales, 1952, 203*-206*; 1953, 230*-232*; 1960, 48*-56*. — Voir *Amos, Cantique, Deuteronome, Ecclésiaste, Ecclésiastique, Ezéchiel, Isaïe, Jérémie, Job, Joël, Nahum, Michée, Osée, Pentateuque, Prophètes, Proverbes, Psaumes, Sagesse.*

ANDRIEUX (F.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 373. — Missions, 1957, 351-354, 362.

ANDRIEUX (rivière). — Origine du nom, 1958, 373.

ANGES. — Simplicité et distinction entre essence et existence (querelle au moyen âge), 1953, 112*-115*.

ANGLO-SAXONS. — Leur apport à la conservation de la culture gréco-romaine, 1951, 269-271.

ANNONCIATION (Sanctuaire de l'). — A Nazareth: authenticité, 1956, 65*-74*.

ANSELME (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 183*-185*.

ANTHROPOCENTRISME. — En éducation, 1952, 73-74, 77, 81.

ANTHROPOLOGIE. — Rôle dans l'évolution de la psychanalyse, 1952, 412-413. — Apport de l'Amérique, 1953, 296-300. — Voir *Université d'Ottawa, Anthropologica.*

ANTICLÉRICALISME. — De Rutebeuf, 1958, 64-68.

ANTHROPOMORPHISME. — Dans l'Ancien Testament, 1953, 224*-226*.

ANTONIN (saint). — Modes de maternité, 1960, 147*.

« APARTHEID ». — En Afrique du Sud, 1953, 170-177; attitude de l'Eglise catholique, 177-186.

APOCRYPHES. — Et histoire, 1952, 252-254.

APOLOGÉTIQUE. — Variations de l'apologétique littéraire, de Balzac à Bernanos, 1951, 40-49.

APOLLONIUS de Perge. — Géomètre, 1956, 88.

APOSTOLAT. — Apostolat missionnaire et perfection religieuse, 1952, 20-36. — Et prière, chez le baron de Renty, 1959, 70-76.

APPRENTISSAGE. — Et sénestralité, 1951, 200-203.

AQUAVIVA, s.j. — Attitude dans la controverse de Lessius et de l'Université de Louvain au sujet de l'inspiration, 1952, 129*-150*.

ARAIGNÉE. — Et instrument astronomique, 1956, 82.

ARATOS. — Compose un poème astronomique, 1956, 87-88.

ARCHÉOLOGIE (voir *Qumrâm, Ras Shamra* et *Ugarit*).

ARCHITECTURE. — En Nouvelle-France, 1953, 92. — Au début du régime anglais, 1953, 194-195.

ARCHIVES. — Notes sur le travail d'A., 1954, 218-238.

ARISTOTE. — Sa conception de l'homme, 1951, 86*-87*. — Doctrine sur le concours de la connaissance à la vertu, 1952, 84*-103*. — Méconnaît l'ancienne tragédie grecque, 1952, 322, 329. — Notion de la quantité, 1952, 230*-232*. — La nature des mathématiques, 1953, 216-228. — Induction, 1953, 156*-158*. — Origine de l'univers, 1956, 91*-92*. — Problème du mouvement, 1957, 147*-168*. — Influence sur S. Albert le Grand, 1957, 249*-250*. — Nécessité et contingence, 1960, 23*-29*; bibliographie, 35*-36*.

ARISTOTÉLISME. — Introduction en Occident, 1952, 40*-43*.

ARITHMÉTIQUE. — Enseignement dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 471-472.

ARMÉE rouge. — Son rôle dans l'établissement des « démocraties populaires », 1952, 341-342.

ARNAUD (canton, desserte et lac). — Origine du nom, 1958, 373-374.

ARNAUD (Charles), o.m.i. — Apostolat au Labrador, 1955, 388-417; 1957, 484-500. — Notice et toponymie, 1958, 374.

ART. — Médiéval : universalité, 1952, 377-391; moderne : individualisation, 391-404. — Milieu de culture, 1953, 261-276. — Art religieux, 1953, 265-268. — Influence de l'Amérique sur l'art moderne, 1953, 308-310. — Arts ménagers et aisance, 1956, 186-198. — Art et étude, 1959, 142-144. — Peinture et réalité, 1959, 257-280. — Sa fin, 1960, 281-299.

ART gothique. — Expression de l'humanisme médiéval, 1952, 384-385.

ART roman. — Son humanisme, 1952, 381-385.

ARTIGAS (José). — Fondateur de la république de l'Uruguay, 1951, 129-145.

ARTISANAT au Canada français. — Avant 1840, 1953, 80, 92-93, 194-196.

« ASCENSION D'ISAIE ». — Témoignage sur l'apostolat et le martyre romains des SS. Pierre et Paul, 1952, 256-257.

ASÉITÉ. — Aséité de Dieu, preuve de son existence, d'après les Pères, 1951, 399.

ASIE. — Aspects généraux du problème asiatique, 1957, 21-39.

ASSEMBLÉE nationale. — Ses pouvoirs absolus dans les « démocraties populaires », 1952, 339-353.

ASSOCIATION. — Liberté d', 1959, 174-175.

ASSOCIATION des Hôpitaux catholiques du Canada. — Congrès, 1954, 241-242. — Nature et buts, 1954, 242.

ASSOMPTION de la B.V.M. — Le dogme : la définition et le fait, 1951, 137*-138*; sa révélation, 138*-140*; sa connaissance progressive dans l'histoire, 140*-144*; sa proclamation et notre vie de foi, 144*-146*; sa proclamation et le labeur théologique, 147*-150*. — Fin de la vie terrestre de Marie, 1956, 5*-22*; 1957, 36*-49*.

ASTROLABE. — Description, 1956, 82-84.

ASTRONOMIE. — Univers dernière heure, 1955, 59-77. — Histoire, 1956, 79-108.

ATATÜRK. — Développe la Turquie, 1957, 338.

ATHANASE (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 110*-111*.

ATHÉISME. — Pourquoi l'existentialisme est-il athée ? définition de l'existentialisme, 1951, 287-292; sa conception de la liberté, 292-296; inutilité de Dieu, 296-297; impossibilité de Dieu, 297-299; mort de Dieu, 299-303; refus de Dieu, 303-304. — Absence et silence de Dieu dans le monde contemporain, 1958, 145-179.

ATLANTIQUE (Pacte de l'). — Exemple de plan-ouvert en géopolitique, 1952, 15-16.

ATOME. — Oak-Ridge, berceau de la bombe atomique, 1954, 408-420.

ATTRIBUTION (logique). — Les modes de dire *per se* et la démonstration, 1951, 173*-192*. — Tableau des modes d'attribution, 1951, 189*, note 36.

AUBERT, o.m.i. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 62-63, 71, 73-81.

AUBERT (Louis-François). — Achète les fourrures de la Compagnie de la Colonie, 1960, 135-149.

AUBERT de Gaspé (Philippe). — Les Anciens Canadiens, 1958, 419-420. — Et le mouvement littéraire de 1860, 1958, 417-452.

AUBERT de La Chesnaye (C.). — Chargé d'affaires de la Compagnie de la Colonie, 1960, 14, 16.

AUGIER (C.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 374.

AUGIER (lac et montagne). — Origine du nom, 1958, 374.

AUGUSTIN (saint). — Ses preuves courantes de l'existence de Dieu : consentement universel, 1951, 402-403; ordre du monde, 403; beauté des créatures, 403-404; degrés de perfection, 404-405; mutabilité des natures inférieures, 405-406; aspirations de l'âme humaine à la béatitude, 406-407; vie de l'esprit, preuve principale, 407-413. — Notion de crainte de Dieu, 1953, 7*-8*. — Processions du verbe et de l'amour humain, 1954, 93*-117*. — Immensité et omniprésence de Dieu, 1956, 170*-177*. — Élément formel de l'inspiration, 1956, 218*-219*. — Indissolubilité du mariage, 1958, 230-231. — Influence de son « De Sermone Domini in monte », dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, 1958, 57*-85*.

AUTOMATISATION. — Pour ou contre, 1958, 40-54.

AUTRICHE. — Éducation physique, 1953, 457-458.

AVARICE. — Avare digne de pitié et de ridicule, 1957, 132*. — Conséquence du péché originel, 1960, 197*-201*. — Voir *Biens temporels*.

AVERROÈS. — Nécessité et contingence, 1960, 30*-36*.

AVICENNE. — Influence sur S. Albert le Grand, 1957, 251*. — Le nécessaire et le possible, 1960, 89*-101*.

AVORTEMENT. — Enseignement de l'Église, 1956, 273-275.

AZARA (Félix de). — Son influence sur les idées politiques de José Artigas, 1951, 131-132.

B

BABEL (canton et mont). — Origine du nom, 1958, 375.

BABEL (Louis), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 375. — Missions, 1957, 492-496.

BABYLONE. — Désigne la Rome première dans la 1re épître de S. Pierre, 1952, 264-266, et dans l'*Apocalypse*, 265.

BACH (Johann Sebastian). — Son œuvre musicale, 1951, 178-190.

BACHIARIUS. — Condamne sévérité de Janvier à l'égard d'un diacre marié sacrilègement, 1958, 33*, 46*-48*.

BADEN-POWELL (Lord). — Éducation par le scoutisme, 1953, 153-154.

BAIE JAMES. — Description, 1954, 53-56. — Origines des missions, 1954, 56-65. — Missions des Oblats et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 330-349; 1957, 110-132, 220-266, 511-512.

BAILLARGEON (Mgr). — Et les missions catholiques au Labrador, 1957,

485-487. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 57-81.

BAILLARGEON (Pierre). — *Commerce*, 1948, 242. — *La Neige et le Feu*, 1951, 438.

BAILLY (Jean-Sylvain). — Astronome, 1956, 94-95.

BAILY (Francis). — Astronome et mathématicien anglais, 1956, 95.

BALZAC (Honoré de). — Son apologétique humaniste : *Le Curé de Village* comparé au *Journal d'un Curé de Campagne* de Bernanos, 1951, 40-49.

BANAT de Tamesvar. — Nouvelle-France d'Europe centrale, 1952, 302-309.

BANTOUS. — En Afrique du Sud : paganisme, 1953, 159-163; protestantisme, 163-166; matérialisme, 166-186; nationalisme, 169-177; « Colour Bar », 169-175; « Apartheid », 177-182; œuvre de l'Église catholique, 177-186.

BAPTÊME. — Source du sacerdoce des fidèles, selon saint Ambroise, 1952, 118*-119*. — Erreur de saint Boniface sur la réitération du baptême, 1955, 201-202. — La régénération baptismale, 1955, 73*-139*.

BARBEAU (Marius). — *Le Rêve de Kamalmouk*, 1951, 437.

BARCELONE. — Congrès eucharistique, 1952, 232-234.

BARTHOLÉMÉE de Capoue. — Autorité de sa liste des écrits authentiques de saint Thomas, 1952, 58*-66*.

BAUDELAIRE. — Conception de la poésie, 1957, 448.

BÉATIFICATION. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur les procès de béatification, 1951, 226*-227*.

BÉATITUDE. — Naturelle et surnaturelle, 1951, 348-356. — Puissance obédientielle à la vision de Dieu, 1951, 356-360. — La vision béatifique est un acte vital, 1951, 360-369.

BEAUDRY (lac et village). — Origine du nom, 1958, 375.

BEAUDRY (S.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 375.

BEAUX-ARTS au Canada français. — Au début du régime anglais, 1953, 194-196.

BÉDARD (J.-A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 375-376.

BÉDARD (lac). — Origine du nom, 1958, 375.

BÉGAIEMENT. — Et sénestralité, 1951, 209-213.

BÉLANGER (Me Aurélien). — Brève notice, 1953, 248-249.

BELGIQUE. — Éducation physique, 1953, 461-462. — Orientation professionnelle, 1951, 227-233.

BELLARMIN (saint Robert). — Attitude dans la controverse de Lessius et de l'Université de Louvain au sujet de l'inspiration, 1952, 129*-150*.

BÉNÉDICTINS. — Au Brésil, 1960, 200.

BERGERON (Désiré), o.m.i. — Décès, 1953, 116.

BERGSON. — Existentialisme né d'une réaction contre le positivisme, 1952, 99-100. — Philosophie appuyée sur temporalité et devenir, 1952, 173, note 1.

BERKELEY. — Problème du mouvement, 1957, 174*-176*.

BERNANOS. — L'apologétique de son *Journal d'un Curé de Campagne*, comparée à celle du *Curé de Village* de Balzac, 1951, 40-49.

BERNARD (Harry). — *Les Jours sont longs*, 1951, 438-439.

BERNARD (J.-P.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 376.

BERNARD (lac et rivière). — Origine du nom, 1958, 376.

BERNARD (R.), o.p. — Causalité mariale de la grâce, 1954, 198*-199*.

BERNARD (saint). — Nos ascensions à la suite du Christ, 1954, 181-192.

BERNIER (Jovette). — *Mon Deuil en Rouge,* 1946, 218.

BERNIER (Mgr Paul). — Nonce à Panama, 1953, 110.

BERNOLD de Constance. — Sa méthode d'interprétation du droit canonique, 1952, 23*-35*.

BÉROSE. — Astronome, 1956, 87.

BÉRULLE (P. de). — Naturel et surnaturel dans son œuvre, 1957, 293-321.

BETSIAMITES. — Missions catholiques, 1957, 380-382.

BIBAUD (Michel). — Premier historiographe canadien, 1953, 209-211.

BIBLE. — Chronique biblique, 1951, 45*-60*; 1952, 172*-186*, 193*-206*; 1953, 117*-121*, 222*-232*; 1955, 53*-65*; 1956, 114*-129*; 1957, 50*-61*, 189*-200*; 1960, 48*-56*. — Récitations bibliques, 1953, 233*-250*; 1955, 210-216. — Découverte des manuscrits de Qumrân, 1955, 53*-58*; 1952, 177*-181*; 1953, 117*-121*. — Nouveau dictionnaire biblique, 1955, 63*-66*. — Voir *Ancien Testament, Inspiration, Nouveau Testament, Révélation.*

BIBLIOGRAPHIE. — Dans une ère scientifique, 1953, 37-49.

BIBLIOTHÈQUES. — Et bibliographie, 1953, 37-49. — Règlements du 13e siècle, 1953, 486.

BIBLIOTHÈQUES au Canada. — En Nouvelle-France, 1953, 97. — Au début du régime anglais, 1953, 200.

BIBLIOTHÈQUE Vaticane. — Un insurpassable foyer d'humanisme, 1952, 55-70.

BIEN commun. — Et transcendance de la personne, 1953, 161*-197*. — Loi naturelle et morale du bien commun, 1958, 25*-30*; 1960, 185*-206*.

BIENS temporels. — Prière pour les obtenir, 1958, 70*. — Attitude chrétienne à leur égard, 1958, 76*-78*. — Étude de la possession, 1959, 39-50. — Voir *Avarice, Cupidité, Pauvreté, Richesses, Usure.*

BIGAMIE. — Empêchement aux ordres: législation du pape Sirice, 1958, 35*-36*.

BINAMÉ (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 376.

BINAMÉ (lac). — Origine du nom, 1958, 376.

BIRON (Hervé). — *Nuages sur les Brûlés,* 1951, 438.

BITTREMIEUX (J.). — Causalité mariale de la grâce, 1954, 197*-198*.

BLANCHET (G.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 376-377.

BLANCHET (lac et rivière). — Origine du nom, 1958, 376-377.

BLANCHET (Mgr Magloire). — Et les Oblats de M.-I., 1960, 415-416.

BLANCHET (Mgr Norbert). — Dévotion à la B.V. Marie, 1952, 83-84. — Et les missions de la Colombie-Britannique, 1958, 220-222, 330-345, 350-363, 461. — Vicaire apostolique de l'Oregon, 1958, 475-479. — Érection de la province ecclésiastique de l'Oregon, 1958, 480-488.

BLANCHIN (E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 377.

BLANCHIN (lac). — Origine du nom, 1958, 377.

BLANCS. — Différences raciales dans les jeux de poupées, 1953, 229-242. — Blancs et Jaunes : problème asiatique, 1957, 21-39.

BLONDEL (Maurice). — Relations entre raison et foi, 1959, 202*-241*.

BOCQUENÉ (D.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 377.

BOCQUENÉ (lac et rivière). — Origine du nom, 1958, 377.

BOÈCE. — Influence sur saint Albert le Grand, 1957, 241*-246*, 250*-251*.

BOGOTÁ (Conférence de). — Défense collective du continent américain, 1952, 50-51. — Charte de l'Organ. des États amér., 1953, 395-415.

BOLDUC (J.-B.), abbé. — Missionnaire dans l'île Vancouver, 1958, 360-363.

BOLIVAR (Simon). — Doctrine de sécurité continentale américaine, 1952, 38-39; 1953, 395-415 (passim).

BOMBE atomique. — Oak-Ridge, son berceau, 1954, 408-420.

BONALD (lac). — Origine du nom, 1958, 377.

BONAPARTE (Joseph). — Et Mme de Staël, 1960, 165-166.

BONAPARTE (Napoléon). — Et Mme de Staël, 1960, 161, 165-166.

BONAVENTURE (saint). — Crainte de Dieu, 1953, 14*-15*. — Relation transcendantale, 1958, 142*, 145*, 147*-148*.

BONHEUR. — Bonheur de l'homme, participation au bonheur infini de Dieu, 1951, 421-426.

BONIFACE (saint). — Difficultés avec le moine Virgile, 1955, 197-209.

BONNALD (E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 377.

BONPLAND (Aimé). — Attire l'attention sur le Mexique, 1960, 83-85.

BORDUAS (Paul-Émile). — *Projections libérantes*, 1951, 448. — *Refus global*, 1951, 448.

BOSNIE-HERZÉGOVINE. — Système féodal, 1958, 301-302.

BOUDDHISME. — Existants et acte d'être devant le bouddhisme primitif, 1955, 174*-200*.

BOURASSA (A.), o.m.i. — Missions, 1957, 349-351.

BOURGEOYS (B^se^ Marguerite). — Sa personnalité missionnaire: esprit apostolique, 1951, 50-55; dévotion mariale, 55-59; humilité, 59-63.

BOURGET (Mgr Ignace). — Et la fondation de la Providence au Chili, 1953, 379-394. — Influence sur l'Église canadienne, 1954, 66-89. — Difficultés avec l'Institut canadien de Montréal, 1955, 145-165, 273-307. — Les missions des Oblats et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 330-364, passim; 1957, 82-132, 220-232, 340-388, 478-517, passim. — Voyage en Europe pour obtenir des religieux, 1954, 269-279. — Venue des Oblats au Canada, 1955, 78-102; 1960, 400-420. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 57-81.

BOURGET (Paul). — Définition du romantisme, 1960, 246-248.

BOUSQUET (Jean), o.p. — *Les Tribulations du Curé de Saint-Tristan*, 1951, 438.

BRAHMANISME. — Existant et acte d'être, 1955, 174*-200*, 220*-247*.

BRENT (Charles). — Initiateur de l'œcuménisme, 1953, 51-52.

BRÉSIL. — Évangélisation des Indiens, 1960, 197-208.

BREST-LITOVSK (paix de). — Buts des délégués soviétiques, 1959, 345-346 et note 12.

BREYNAT (anse, île, lac, pointe, village). — Origine du nom, 1958, 377-378.

BREYNAT (Mgr G.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 378.

BROUSSEAU (Frères). — Et « Les Soirées canadiennes », 1958, 418-433.

BRUCHESI (Jean). — *Histoire du Canada pour tous*, 1952, 448.

BRUM (Balthazar). — Efforts vers la sécurité continentale américaine, 1952, 40-41.

BRUNET (Michel), Guy FRÉGAULT et Marcel TRUDEL. — *L'Histoire du Canada par les Textes*, 1952, 449; 1953, 126.

BUENOS-AYRES (Conférence de). — Défense collective du continent américain, 1952, 41-42.

BULGARIE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353.

BYELORUSSIENS. — Intégration dans la société canadienne, 1960, 300-314.

C

CAÏUS. — Témoignage sur l'apostolat et le martyre romains des SS. Pierre et Paul, 1952, 256-257.

CALAIS (bureau de poste). — Origine du nom, 1958, 379.

CALAIS (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 379.

CALIPPE. — Astronome, 1956, 86-87.

CAMERON. — Et les missions catholiques au Témiscamingue, 1957, 99-100.

CAMPER (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 379.

CAMPER (village). — Origine du nom, 1958, 379.

CAMPERVILLE (village). — Origine du nom, 1958, 379.

CANADA. — Rôle des terres polaires dans la défense de l'Amérique, 1952, 16-19. — Problèmes canadiens, 1957, 18-20. — Le Canada français et The Canadian Education Association, 1958, 28-39. — L'historien Henry Thoreau et le Canada français, 1959, 281-297. — Voir *Catholicisme, Compagnie, Culture, Éducation, Église, Famille, Immigration, Institut, Littérature, Oblats de M.-I.*

CANADA-REVUE. — Libéralisme et gallicanisme : procès contre autorités ecclésiastiques, 1951, 146-160.

CANADIAN Education Association (The). — Et le Canada français, 1958, 28-39.

CANADIENS. — De descendance indienne, 1957, 405-426.

CANONISATION. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur les procès de canonisation, 1951, 226*-227*.

CANTIQUE des Cantiques. — Commentaire de Mgr J.-J. Weber, 1951, 59*-60*.

CANONICITÉ. — Des livres des Macchabées, 1952, 144*-148*.

CANONISTES. — Leur méthode d'interprétation du droit avant Urbain II, 1951, 201*-213*; 1952, 23*-35*.

CAPREOLUS (Jean). — Relation transcendantale, 1958, 141*, 143*-144*.

CAPUCINS. — Au Brésil, 1960, 200.

CARACAS. — Conférence de 1954, 1954, 421-431.

CARACTÈRE. — Influence de la sénestralité, 1951, 203-208.

CARINCI (Mgr A.). — Et le cas de Thérèse Neumann, 1958, 120*-123*.

CARION (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 379.

CARION (lac). — Origine du nom, 1958, 379.

CAROLINGIENS. — Empire carolingien donne à l'Europe son unité politique et spirituelle, 1951, 270-274.

CARON (Dominat), o.m.i. — Notice, 1957, 148.

CARTIER (G.-E.). — Et les octrois au Collège de Bytown, 1956, 338-349.

CARTWRIGHT (H. L.). — Promotes Divorce, 1958, 226-246.

CARTY (Fr. Charles M.). — Criticism of his book "The Two Stigmatists Padre Pio and Theresa Neumann", 1958, 105*-129*.

CASGRAIN (abbé H.-R.). — Au berceau de la littérature canadienne-française, 1958, 415-417, 417-452, passim. — Et « Les Soirées canadiennes », 1958, 417-433. — Et « Le Foyer canadien », 1958, 425-452.

CASSIODORE. — Initiateur des études monastiques, 1951, 267-269. — Immensité de Dieu, 1956, 181*-182*.

CASUISTIQUE. — De S. Alphonse, 1957, 78*-79*.

CATALOGAGE des livres. — Rôle de la Bibliothèque Vaticane dans l'établissement d'un code international, 1952, 67-70.

CATÉGORIES. — Dix modes d'être, 1957, 153*-154*.

CATHOLIC Church. — In South Africa, 1952, 431-445.

CATHOLICISME. — Persécuté par les communistes, 1955, 257-272; 1956, 149-172. — Cath. libéral de Lamennais, 1959, 166-180, 298-321.

CATHOLICISME, au Canada. — Caractère fondamental du peuple c.-f., 1953, 88-90. — Chez les immigrants d'origine russe, 1960, 306-308.

CATHOLIQUES. — Et les sciences, 1957, 153-158.

CATON. — Emploi des *Disticha Catonis* dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 463-465.

CAUSALITÉ. — Causalité *per se* fonde le 4e mode de dire *per se*, 1951, 181*-187*.

CAZEAU (M.). — Et les octrois au Collège de Bytown, 1956, 56-78, 224-245, 317-349. — Et les missions sur la Côte Nord, 1957, 358-388.

CAZELLES (H.). — Les chants du Serviteur de Yahvé, 1960, 6*-20*.

CÉDRON (vallée du). — Fouilles et manuscrits bibliques, 1953, 120*.

CÉLIBAT ecclésiastique. — Législation du pape Sirice, 1958, 31*-48*.

CENSURE des livres. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique*, 1951, 217*.

CERVEAU. — Prépondérance latérale dans le cerveau, 1951, 77-79.

CHABERT-COGOLIN (Marquis de). — Géographe et hydrographe au Canada, 1956, 96-98.

CHALCÉDOINE (concile). — Célébration de son 15e centenaire, à l'Université d'Ottawa, 1952, 121-123; allocution du T.R.P. Recteur, 115-117. — Importance de ses définitions sur la vie entière de l'Église, 1952, 73*-83*.

CHALDÉENS. — Instruments et méthodes astronomiques, 1956, 81, 82, 100.

CHAMBEUIL (A.-H.-J. de), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 380.

CHAMBEUIL (lac). — Origine du nom, 1958, 380.

CHANSONS de gestes. — Opinion de Robert de Sorbon, 1953, 503-504.

CHANSON populaire. — En Nouvelle-France, 1953, 93. — Au début du régime anglais, 1953, 196.

CHANT grégorien. — Voir *Grégorien*.

CHAPAIS (Thomas). — Proteste contre la publication de romans à l'*Index*, 1951, 150-151.

CHARBONNEAU (Robert). — *Fontile*, 1946, 221-222. — *La France et Nous*, 1948, 234-236. — *Les Désirs et les Jours*, 1951, 442-443.

CHARBONNEL (Mgr de). — Les Missions des Oblats et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 334, 344.

CHARITÉ. — Et l'apostolat missionnaire, 1952, 29-32. — Et crainte de Dieu, 1953, 31*-32*. — Règle rapports entre bien commun et bien surnaturel personnel, 1953, 171*-197*. — Chez la B.V. Marie, 1956, 13*-15*.

CHARLEBOIS (gare et lac). — Origine du nom, 1958, 380.

CHARLEBOIS (Mgr O.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 380.

CHARLEMAGNE. — Son souci de la bonne interprétation des canons, 1951, 204*-205*.

CHARLES d'Anjou. — Patron de Rutebeuf, 1958, 80-81.

CHARPENEY (canton et lac). — Origine du nom, 1958, 380-381.

CHARPENEY (H.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 380.

CHARTE de Bogotá. — Histoire et analyse, 1953, 395-415.

CHASTETÉ. — Et apostolat missionnaire, 1952, 33. — Législation du pape Sirice sur la continence des clercs majeurs, 1958, 31*-48*.

CHATEAUBRIAND (Fr.-René de). — Son œuvre littéraire prépare l'expédition au Mexique, 1960, 85-87.

CHAUMONT (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 381.

CHAUMONT (lac). — Origine du nom, 1958, 381.

CHEVALIER (Michel). — Prépare l'intervention de Napoléon III dans les affaires du Mexique, 1960, 87-89.

CHEVRIER (lac). — Origine du nom, 1958, 381.

CHEVRIER (O.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 381.

CHICOINE (René). — *Circuit 29*, 1951, 437.

CHILDREN. — Doll play phantasies, 1953, 229-242.

CHILI. — Une fondation canadienne, l'Institut de la Providence, 1953, 379-394. — Abbé Arthur Thèrrien, missionnaire au Chili, 1955, 166-172.

CHINE. — Persécution religieuse, 1955, 257-272. — Problème asiatique, 1957, 21-39. — Infiltration communiste, 1959, 353-356.

CHINOIS. — Piété filiale, vertu fondamentale de l'âme chinoise : ce qu'elle est, 1951, 328-330; rôle dans l'éducation, 330-331; les autres vertus en découlent, 331-332; modifiée par le confucianisme, 332-333; obstacle au communisme, 333-334. — Isaïe parle-t-il d'eux ? 1955, 54*-58*. — Existants et Acte d'être dans la pensée chinoise, 1955, 247*-265*. — Astronomie chinoise, 1956, 93, 98-105, passim.

CHOC (thérapie par le). — Enseignement de l'Église, 1956, 286-287.

CHOLIÈRES (Nicolas de). — Sa conception du conte, 1958, 436.

CHÔMAGE. — Chômage et embauchage intégral, 1952, 189-209. — Et automatisation, 1958, 48-54.

CHOQUETTE (Adrienne). — *La Coupe vide*, 1951, 438.

CHORALES. — Françaises, depuis le « Motu proprio » de Pie X, 1954, 44-52.

CHRÉTIENS. — Leur participation au sacerdoce du Christ : par l'offrande de leur vie et de leur mort, 1952, 114*-118*; par le baptême et la confirmation, 118*-119*; par la réception de l'eucharistie, 121*-123*. — Comment

peut se réaliser l'unité des chrétiens, 1953, 50-62. — En face du silence de Dieu dans le monde contemporain, 1958, 158-179. — Attitude en face du judaïsme actuel, 1959, 413-422.

CHRÉTIENTÉ. — Au moyen âge, 1956, 5-38. — Définition, 1958, 265-271. — Le Royaume de Dieu à travers l'histoire, 1958, 271-288.

CHRISTIAENS (A.-G.). — Pionnier de l'orientation professionnelle en Belgique, 1951, 227-228.

CHRISTIANISME. — Force créatrice de l'unité européenne : assimile la culture gréco-romaine et la transmet à l'Occident médiéval, 1951, 259-274; inspire à l'Europe les cadres politiques de son unité, 274-280; apogée et décadence de l'unité européenne, 280-287. — Christianisme et existentialisme, 1952, 91-95. — Paix véritable et sens chrétien, 1952, 224-231. — Portée des définitions du concile de Chalcédoine sur toute la vie du christianisme, 1952, 73*-83*. — Et humanisme, 1952, 377-404. — Apport nouveau à l'humanité, 1957, 253*-267*.

CHRONIQUES, dans la littérature canadienne-française. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 454-456.

CIEL. — Situation et disposition, selon Dante, 1951, 99-100, note 13.

CINÉMA. — Apport de l'Amérique, 1953, 309.

CIVILISATION. — Civilisation gréco-romaine: fondement de la civilisation européenne, 1951, 260-263; assimilée par le christianisme et transmise à l'Occident médiéval, 263-274; unité européenne et idéal politique de la chrétienté, 274-280; apogée et décadence de l'unité européenne, 280-286. — Traits de la civilisation européenne, 1952, 402-404. — Apport de l'Amérique, 1953, 295-321. — Le devenir historique, 1957, 212-219. — Et chrétienté, 1958, 265-288.

CLAUDEL (Paul). — Symbolisme, 1955, 42-59. — Conception de la poésie, 1957, 430-431 et suiv.

CLÉMENT de Rome (saint). — Témoignage sur l'apostolat et le martyre romains des SS. Pierre et Paul, 1952, 256-257.

CLÉMENT (Hercule), o.m.i. — Missions, 1957, 91-92, 106-107, 112, 126-127, 361, 392.

CLEPSYDRE. — Utilisée par les Chaldéens, 1956, 81.

CLERCS. — Directives pontificales pour la formation des religieux clercs, 1957, 273-292. — Clercs mariés vivant conjugalement et le pape Sirice, 1958, 31*-48*.

CLERGÉ canadien. — Vers 1841, 1954, 72 et suiv.

CLUNY. — Réforme de la vie monastique, 1951, 273-274.

CLUT (Mgr I.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 381.

CLUT (île et lac). — Origine du nom, 1958, 381-382.

COCCOLA (montagne). — Origine du nom, 1958, 382.

COCCOLA (N.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 382.

COCHIN (L.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 382.

COCHIN (village). — Origine du nom, 1958, 382.

CODE de droit canonique. — Sources : décrets *De Reformatione* du concile de Trente, 1951, 73*-74*; rituel romain de Paul V, 74*-80*; décisions romaines depuis 1869, 214*-227*; tableau d'ensemble, 227*-234*.

COHABITATION. — Des clercs avec les femmes : législation du pape Sirice, 1958, 35*-36*; son rigorisme pénitentiel à ce sujet, 1958, 31*-48*.

COLÈRE. — Diatribe contre la colère chez S. Jean Chrysostome, 1957, 109*-118*.

COLLÈGE de Bytown. — Origines, 1956, 56-60. — Les premiers édifices, 1956, 60-70. — Incorporation, 70-72; projet d'affiliation à l'Université de Toronto, 72-75; son président est sénateur de l'U.T., 75-78. — Études et organisation interne, 1956, 224-233. — Œuvres annexées, 1956, 234-239. — Confié aux Oblats, 1956, 240-245. — Octrois, 1956, 317-349. — Voir *Université d'Ottawa.*

COLLÈGE (île). — Origine du nom, 1958, 382.

COLLÈGES parisiens. — Éducation élémentaire dans les collèges parisiens au XIVe siècle : nécessité de cet enseignement, 1951, 449-456; enseignement de la grammaire et du vocabulaire, 457-471; de l'arithmétique, 471-472; de la logique, 472-476; rôle de la prédication, 477-483.

COLOMBIE-BRITANNIQUE. — Dévotion à la B.V. Marie aux premiers jours de la colonie, 1952, 82-89. — Implantation de l'Église catholique, 1958, 213-225, 323-363, 453-489.

COLONIE (Compagnie de la). — Et la traite des fourrures en Nouvelle-France, 1960, 5-29, 127-149.

COLONISATION au Canada français. — Avant 1840, 1953, 73; de 1840 à 1940, 1953, 423-425; 1954, 88.

"COLOUR BAR". — En Afrique du Sud, 1953, 169-182; attitude de l'Église catholique, 177-186.

COMMERCE canadien. — Libre-échange européen et exportation canadienne, 1958, 180-190. — Histoire et avenir du comm. maritime can., 1959, 181-198.

COMMISSION léonine. — Section canadienne, 1960, 57*-58*.

COMMERCE international. — Évolution de la théorie de Keynes, 1960, 257-274.

COMMUNAUTÉ. — Éducation du sens communautaire à l'université, 1958, 5-17.

COMMUNISME. — La piété filiale obstacle du communisme chez les Chinois, 1951, 333-334. — Son unité lui est un avantage sur la démocratie, qui manque de cohésion, 1951, 385-391. — Traits caractéristiques des constitutions des « démocraties populaires », 1952, 339-353. — Les universités doivent le combattre, 1952, 423-426. — Persécute l'Église en Chine, 1955, 257-272. — Sa technique de pénétration, 1956, 149-172.

COMMUNISTE (parti). — Rôle dans la politique soviétique, 1959, 340-366.

COMPAGNIE de la Baie-d'Hudson. — Et les missions des Oblats, 1955, 330-364. — Et les missions catholiques : dans l'Est du Canada, 1957, 82-132, 220-266, 340-388, 478-517; en Colombie-Britannique, 1958, 334-342, 354-363, 453-465.

COMPAGNIE de la Colonie. — Voir *Colonie.*

COMPARAISON. — Inductive, 1953, 151*-155*.

COMPLUTENSES. — Relation transcendantale, 1958, 144*.

COMPOSITEURS. — Et musique sacrée, 1954, 25-43.

CONCILES. — Canons conciliaires, sources du droit canonique, d'après Gratien, 1952, 216*, 223*-224*.

CONCILIAIRE (théorie). — Affaiblit l'autorité pontificale, 1951, 32.

CONCORDATS. — Régime des concordats, résultat de l'affaiblissement de l'autorité pontificale, 1951, 33-34.

CONFESSION. — Doctrine de Robert de Sorbon, 1953, 489-501.

CONFIRMATION. — Source du sacerdoce des fidèles, selon S. Ambroise,

1952, 118*-119*. — Sources des canons qui la concernent, 1959, 24*-48*.

CONFUCIANISME. — Piété filiale dans le confucianisme, 1951, 332-333. — Existants et acte d'être, 1955, 247*-265*.

CONGRÈS eucharistique. — De Barcelone, 1952, 232-234.

CONJUGAL Love. — A way of sanctity, 1959, 153*-162*.

CONNAISSANCE. — Son concours à la vertu, 1952, 84*-102*. — Conn. intellectuelle et existence, 1952, 171-188. — Rôle de la subjectivité dans la conn. du concret, selon le thomisme et l'existentialisme, 1952, 158*-165*; dans la conn. philosophique, 165*-171*. — Selon Nicolaï Hartman, 1953, 37*-42*. — Dans la vérité éternelle, chez S. Augustin, 1954, 93*-99*. — Critique, selon le P. Lonergan, 1960, 102*-114*.

CONNOLLY. — Et les missions catholiques au Labrador, 1957, 489-492, 495.

CONQUISITADORES. — Et les missions catholiques, 1960, 185-208.

CONSCIENCE. — Crise de la conscience européenne, 1951, 27-39. — D'après Husserl, 1951, 236*-237*. — Selon Euripide et Socrate, 1952, 334-336. — Liberté de, 1959, 159-171, 176-180.

CONSÉCRATION. — Des vierges chrétiennes, 1955, 201*-210*.

CONSEIL (habitus). — Nécessité pour le législateur, 1951, 15*-17*; conseil sur les moyens pour atteindre la fin politique, 23*.

CONSEIL interaméricain de Défense. — Rôle dans la défense du continent américain, 1952, 51-54.

CONSEILS évangéliques. — Leur pratique dans l'apostolat missionnaire, 1952, 32-34.

CONSENTEMENT universel. — Preuve de l'existence de Dieu, 1951, 400, 402-403.

CONSTANT (Benjamin). — Rœderer et Mme de Staël, 1960, 154, 159, 161.

CONSTITUTION. — Des « démocraties populaires », 1952, 339-353.

CONTE. — Genre littéraire fixé par les Italiens, 1956, 437. — Dans la France de la Renaissance, 1956, 435-450.

CONTE et nouvelle au Canada français. — Production des années 1948-1951, 1951, 444-445.

CONTEMPLATION (naturelle). — La contemplation de la vérité est plus noble que la recherche intellectuelle, 1951, 311-315. — Prépare à la foi, 1951, 315. — Stimule et dirige la recherche intellectuelle, 1951, 315-320. — Contemplation et théodicée, 1952, 183-188.

CONTINENTALISME. — Influence américaine, 1953, 303-304.

CONTINENCE des clercs majeurs. — Législation du pape Sirice, 1958, 31*-48*.

CONTINGENCE. — Chez Aristote et Averroès, 1960, 21*-36*. — Chez Avicenne, 1960, 89*-101*.

CONTINU. — Notion du continu mathématique, 1952, 238*-240*. — Mesuré par le nombre, 1952, 240*-242*. — Ses limites sont des modes réels, 1952, 243*.

COOPMAN (canton et lac). — Origine du nom, 1958, 382-383.

COOPMAN (F.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 382.

COPERNIC. — Recherches astronomiques, 1956, 103-104.

CORCORAN (M. et Mme). — Et les missions catholiques à la baie James, 1957, 222-229.

CORÉDEMPTION (de la T.S.V.). — Et Immaculée Conception, 1954, 133*-176*. — Immaculée Conception et causalité universelle de grâce, 1954, 189*-226*.

CORÉE. — Cas typique du comportement communiste, 1959, 358-359.

CORPORATISME. — Principes énoncés par Pie XI et le *Sherman Act*, 1951, 32*-44*, 107*-129*.

CORPS mystique. — Notre inclusion dans le Christ, selon saint Ambroise, 1952, 110*-112*.

CORRECTION fraternelle. — Doctrine de S. Thomas tributaire de celle de S. Augustin, 1958, 74*-76*.

CORRIVEAU (Patrice), o.m.i. — Notice, 1957, 520-521.

CÔTE-NORD (Québec). — Missions des Oblats et Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 355-364. — Missions catholiques, 1957, 362-388.

COURAGE. — Nécessité pour le travailleur social : Need for the Social Worker, 1960, 47-56.

COUTUME. — D'après Gratien : autorité et conditions, 1952, 214*-215*, 224*-226*.

COUTURE (île). — Origine du nom, 1958, 383.

CRAINTE de Dieu. — Notion, 1953, 5*-35*. — Et pauvreté, 1956, 145*-156*.

CRÉATION. — Preuve de l'existence de Dieu par la création, 1951, 398-399. — Se continue, 1955, 70-71. — Création et surnaturel dans l'œuvre de Bérulle, 1957, 299-306.

CRÉMAZIE (Octave). — Débuts littéraires et librairie, 1958, 414. — Et le mouvement littéraire de 1860, 1958, 417-452.

CRITIQUE. — Selon Nicolaï Hartman, 1953, 37*-42*. — Selon le P. Lonergan, 1960, 102*-114*.

CRITIQUE littéraire. — Saine, 1953, 285-294.

CRITIQUE littéraire, au Canada français. — Production des années 1948-1951, 1951, 447-448. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 451-453.

CROATES. — Origine et structure de la société croate, 1958, 289-308. — Et la Yougoslavie, 1959, 353, note 27.

CROISADES. — Et Rutebeuf, 1958, 55-118, passim, surtout 69-70.

CULTIVATEURS canadiens-français. — Niveau social et économique, de 1840 à 1940, 1953, 435-437.

CULTURE. — Et psychanalyse, 1952, 412-413. — Milieu de culture, 1953, 261-276. — Apport de l'Amérique, 1953, 295-321. — Nécessité de l'humanisme, 1956, 121-124. — Vocation à l'étude, 1959, 129-165. — Rôle de la volonté, 1959, 143*-152*. — C. et spécialisation, 1959, 385-412.

CULTURE au Canada. — Double culture française et anglaise, 1957, 135-140. — Des Canadiens de descendance indienne, 1957, 405-426.

CULTURE canadienne-française. — Notre héritage culturel, 1952, 274-278. — Milieu culturel en Nouvelle-France, 1953, 84-109. — Au début du régime anglais, 1953, 193-202. — Milieu de culture, 1953, 261-276.

CULTURE française. — En Nouvelle-France, 1953, 84-109.

CUPIDITÉ. — Diatribes contre la cupidité chez S. Jean Chrysostome, 1957, 118*-136*. — Conséquence du péché originel, 1960, 197*-201*. — Voir *Biens temporels*.

CURÉS. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur la démission des curés, 1951, 221*-223*.

CURIE romaine. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur son organisation, 1951, 219*-221*.

CYNISME grec. — Affinités de la diatribe cynico-stoïcienne avec la morale de saint Jean Chrysostome, 1957, 5*-25*, 99*-140*.

CYRILLE d'Alexandrie (saint). — Incarnation du Verbe, 1952, 75*-76*.

D

DANEMARK. — Éducation physique, 1953, 456.

DANTE Alighieri. — Sa foi, dans la *Divine Comédie*, 1951, 95-112.

DANTIN (Louis). — *Les Enfances de Fanny*, 1952, 457.

DAUDET (Léon). — Définition du romantisme, 1960, 248-249.

DAVID. — Auteur des Psaumes, 1960, 217*-218*. — Voir *Psaumes*.

« DÉCRET » de Gratien. — Et la nature du droit canonique, 1952, 207*-227*.

DÉCRÉTALES. — Sources du droit canonique, d'après Gratien, 1952, 216*, 224*.

DÉDUCTION. — Et induction, 1953, 155*-160*.

DÉFINITION. — Premier mode de dire *per se*, 1951, 175*-176*.

DE HARVENG (C.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 383.

DE HARVENG (lac). — Origine du nom, 1958, 383.

DÉLÉAGE (baie, lac et village). — Origine du nom, 1958, 383-384.

DÉLÉAGE (R.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 383. — Missions, 1957, 102, 127, 227-233, 348.

DELMAS (H.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 384.

DELMAS (village). — Origine du nom, 1958, 384.

DEMERS (Mgr Modeste). — Dévotion à la B.V. Marie, 1952, 83-89. — Missionnaire en Colombie-Britannique, 1958, 220-222, 332-342, 345-360, 460-461, 463. — Évêque de Vancouver, 1958, 483-488. — Et les Oblats de M.-I., 1960, 416-417.

DÉMOCRATE (parti). — Et Nathaniel Hawthorne, 1959, 29-33.

DÉMOCRATIE. — Son manque de cohésion en face de l'unité du communisme, 1951, 385-391. — Première réalisation en Amérique, 1953, 302-303.

DÉMOCRATIE chrétienne. — Promue par G. Toniolo, 1959, 81-82.

« DÉMOCRATIES populaires ». — Traits caractéristiques de leurs constitutions, 1952, 339-353. — Dans la période post-stalinienne, 1959, 473-498. — Voir *Satellites (pays)*.

DÉMON. — Pièges contre la confession, selon Robert de Sorbonne, 1953, 496-497.

DÉMONSTRATION. — Les modes de dire *per se* et la démonstration, 1951, 173*-192*. — Inductive, 1953, 142*-160*.

DE MONTIGNY (Gaston). — *Étoffe du Pays*, 1952, 454-455.

DENYS de Corinthe. — Témoignage sur l'apostolat et le martyre romains des SS. Pierre et Paul, 1952, 256-257. — Voir *Pseudo-Denys*.

DESCARTES. — Influence sur la décadence de l'humanisme européen, 1952, 392. — Parallèle avec Pierre de La Ramée, 1953, 323. — Problème du mouvement, 1957, 170*-172*.

DESCHÂTELETS (Léo), o.m.i., supérieur général. — Visite au Canada, 1952, 118.

DESJARDINS (lac). — Origine du nom, 1958, 384.

DESJARDINS (M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 384.

DÉSIR naturel du surnaturel. — Existence de ce désir, 1951, 348-351. — Désir inefficace et conditionnel, 1951, 351-356. — Peut être comblé par la grâce, 1951, 360-369. — Preuve de l'existence de Dieu : chez les Pères antérieurs à saint Augustin, 1951, 400; chez saint Augustin, 406-407.

DESMARAIS (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 385.

DESMARAIS (bureau de poste, île et pointe). — Origine du nom, 1958, 384-385.

DESROCHERS (Alfred). — *A l'Ombre de l'Orford, suivi du Cycle du Village*, 1951, 432.

DESROSIERS (Léo-Paul). — *L'Ampoule d'Or*, 1952, 457-458.

DESSAULES (L.-A.). — Son influence sur l'Institut canadien de Montréal, 1955, 158 et suiv.; 273-307, passim.

DEUTÉRO-ISAÏE. — Chants du Serviteur de Yahvé, 1960, 5*-20*.

DEUTÉRONOME. — Formation, 1960, 211*-212*.

DEUTSCH (Dr). — Et Thérèse Neumann, 1958, 117*.

DEVENIR. — Principes du devenir, 1957, 148*-151*.

DÉVOTION mariale. — De Marguerite Bourgeoys, 1951, 55-59.

DEXTRALITÉ. — Mesure de la dextralité, 1951, 73-76. — Intégration de la dextralité manuelle dans l'asymétrie fonctionnelle de l'organisme : le cerveau, 1951, 77-79; comportements et fonctions diverses, 79-81; indices anatomiques, 81-83 ; le pied, 83-84 ; l'oreille, 84-86; l'œil, 86-88. — Origine et développement, 1951, 89-94. — Bibliographie, 1951, 221-226.

D'HERBOMEZ (Mgr L.-J.). — Notice et toponymie, 1958, 385.

D'HERBOMEZ (ruisseau). — Origine du nom, 1958, 385.

DIALECTIQUE. — De Pierre de La Ramée, 1953, 322-355.

DIALOGUE. — Dans la philosophie grecque, 1957, 7*-10*.

DIATRIBE. — Affinités de saint Jean Chrysostome avec la diatribe cynico-stoïcienne, 1957, 5*-25*, 99*-140*.

DIDACTIQUES (ouvrages), au Canada français. — Production des années 1948-1951, 1951, 428, 447-448.

DIEU. — Dans l'Ancien Testament : anthropomorphisme, 1953, 224*-226* ; royauté, 226*-230*. — Selon les existentialistes : son inutilité, 1951, 296-297; son impossibilité, 297-299; sa mort, 299-303; le refus de Dieu découle du thème liberté-libération, 292-296, 303-304. — Preuves courantes de l'existence de Dieu chez les Pères antérieurs à saint Augustin : preuve par l'ordre des créatures, 1951, 397-398; par la cause efficiente ou création *ex nihilo*, 398-399; par l'aséité de Dieu, 399; par le témoignage de l'âme humaine, 400; par le consentement universel, 400. — Preuves de l'existence de Dieu chez saint Augustin : consentement universel, 1951, 402-403; ordre du monde, 403; beauté des créatures, 403-404; degrés de perfection, 404-405; mutabilité des natures inférieures, 405-406; aspirations de l'âme humaine à la béatitude, 406-407; vie de l'esprit, preuve principale, 407-413. — Bonheur de Dieu, source du bonheur de l'homme, 1951, 421-426. — La « Tertia via » dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin, 1957, 26*-35* ; bibliographie, 1960, 21*, note 1. — « L'exister » par soi, 1952, 179-181. — Contemplation et théodicée, 1952, 183-188. — Son immensité selon les Pères, 1956, 90*-113*, 165*-187*. — Absence et silence de Dieu dans le monde contemporain, 1958, 145-179. — Les valeurs morales exigent Dieu, 1958, 86*-104*. — Preuves de son existence, selon Maurice Blondel, 1959, 222*-241*.

DIEU le Père. — Rôle dans la régénération baptismale, 1955, 107*-108*.

DILLENSCHNEIDER (C.), c.ss.r. — Causalité mariale de la grâce, 1954, 202*-203*.

DION-LÉVESQUE (Rosaire). — *Solitudes*, 1951, 432-433. — *Jouets*, 1952, 462.

DIPLOMATIE. — Le français, langue diplomatique, 1951, 484-493. — Politesse et politique, 1954, 398-407. — Notion, 1959, 331-333. — Soviétique, 1959, 342-344, 345-366 (passim).

DISPENSE. — Dispense et interprétation des canons, selon Yves de Chartres, 1952, 31*-34*. — Selon Gratien : droit divin, 1952, 215*; droit humain, 215*.

« DIVINE Comédie ». — Bref résumé, 1951, 96, note 4.

DIVORCE. — Allégations prétendues historiques de M. Cartwright, 1958, 226-238. — Indissolubilité du mariage, 1958, 239-246.

DOCUMENTS. — Observation paléographique, 1960, 315-346.

DOCUMENTS canadiens. — Paléographie, 1960, 345-346.

DOGME. — Évolution dans l'explicitation du dogme, 1951, 140*-144*; 1951, 316-327; stabilisation du dogme par le magistère, 1951, 144*-146*; le labeur théologique, 147*-149*.

DOLL. — Doll Play phantasies of Black and White children, 1953, 229-242.

DOMINICAINS. — Protestent contre les méthodes des conquisitadores, 1960, 187-190.

DOMINIS (Marc-Antonio de). — Explique l'arc-en-ciel, 1956, 92-93.

DONATUS. — Emploi de sa grammaire dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 460.

DONS du Saint-Esprit. — Introduction à leur étude, 1959, 51-67.

DONTENWILL (Mgr A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 385-386.

DONTENWILL (canton et lac). — Origine du nom, 1958, 385-386.

DOUCET (Victorin), o.f.m. — Un médiéviste canadien-français, 1960, 216-230.

DOZOIS (bureau de poste, gare et lac). — Origine du nom, 1958, 386.

DOZOIS (S.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 386.

DRÉAU (gare). — Origine du nom, 1958, 386.

DRÉAU (J.-M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 387.

DROIT. — Nature et autorité, d'après Gratien, 1952, 211*. — Méthode de recherches juridiques, 1960, 365-384.

DROIT administratif. — Origine, 1960, 40-46. — Voir *Administrateur*.

DROIT canonique. — Méthode d'interprétation en usage chez les canonistes: avant Urbain II, 1951, 201*-213*; 1952, 23*-35*. — Nature, d'après le *Décret* de Gratien, 1952, 207*-227*. — Ses sources divines et humaines, 1955, 173-196.

DROIT civil. — Voir *Possession*.

DROIT des gens. — Fondement de la vie sociale, 1951, 7*-8*.

DROIT humain. — D'après Gratien : nature, 1952, 212*, 220*; sources, 213*; autorité, 212*-213*, 214*-215*, 221*-222*; dispense, 215*.

DROIT naturel. — Fondement de la vie sociale, 1951, 6*-7*. — Selon Gratien : nature, 211*, 218*-220*; source et autorité, 213*; dispense, 215*. — Source du droit canonique, 1955, 174-177.

DROIT positif. — Fondements objectifs: loi naturelle, 1951, 6*-7*; droit des gens, 7*-8*; expérience politique, 10*-11*; rectitude politique, 11*-12*. — Principes subjectifs : syndérèse, 1951, 12*-14*; philosophie politique, 14*-15*; science et conseil politiques, 15*-17*; bon sens politique, 18*-19*; prudence politique, 19*-21*. — Éléments psychologiques : connaissance et jugement de la fin, 1951, 21*-23*; connaissance et jugement des moyens, 23*-24*; exécution des moyens, 24*-29*.

DROIT romain. — Utilité pour l'étude du droit civil, 1959, 42-43.

DUBÉ (Hector), o.m.i. — Notice, 1957, 521.

DUBEAU (baie). — Origine du nom, 1958, 387.

DUBEAU (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 387.

DUBUC (Pierre-Carl). — *Fille du Soleil,* 1947, 108.

DUHR (Joseph), s.j. — Son interprétation de la décrétale du pape Sirice à Himère, 1958, 31*-48*.

DUMONT (Fernand). — *L'Ange du Matin,* 1952, 463.

DUNS SCOT. — La théologie n'est pas une science, 1952, 50*. — Relation transcendantale, 1958, 141*, 146*, 153*-154*.

DUPLESSIS. — Administrateur de la Compagnie de la Colonie, 1960, 129-149.

DUPUY (Jacqueline). — *Il est un Jardin,* 1946, 223.

DÜRER (Albrecht). — Vie et œuvres, 1951, 335-343.

DURIEU (Mgr P.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 387.

DURIEU (village). — Origine du nom, 1958, 387.

DUROCHER (canton et lac). — Origine du nom, 1958, 387.

DUROCHER (Flavien), o.m.i. — Et les missions du Labrador, 1955, 388-417. — Au Lac-St-Jean et sur la Côte-Nord, 1957, 340-346, 362-388, 482-484, 489-490. — Notice et toponymie, 1958, 387.

DUSSAULT (baie). — Origine du nom, 1958, 387-388.

DUSSAULT (J.). — Notice et toponymie, 1958, 388.

DUTILLY (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 388.

DUTILLY (île). — Origine du nom, 1958, 388.

E

EAU-DE-VIE. — Traite, et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1957, 361-362, 507-510.

ECCLÉSIASTE. — Commentaire de Mgr J.-J. Weber, 1951, 54*-55*.

ECCLÉSIASTIQUE. — Récitations bibliques, 1953, 244*.

« ÉCOLE d'Athènes ». — Et l'histoire de la philosophie grecque, 1951, 161-172.

ECONOMICS. — And Romanticism, 1959, 436-446.

ÉCONOMIE familiale. — Au Canada français avant 1840, 1953, 63-83, 85-88; de 1840 à 1940, 1953, 416-440; après 1940, 1954, 299-314.

ÉCONOMIQUE (science). — Nature, 1952, 279-301. — Choix des critères en économie, 1957, 159-170. — Et romantisme, 1959, 436-446.

ÉCONOMIQUES (systèmes). — Dans pays musulmans, considéré à travers le Koran, 1957, 322-339.

ÉCONOMISTES. — G. Toniolo, leur modèle, 1959, 77-83.

ÉCRITURE. — Et sénestralité, 1951, 213-221. — Paléographie, 1958, 490-521; 1960, 315-346. — Brève histoire, 1960, 344-345.

ÉCRITURE sainte. — Controverse sur la 3e proposition de Lessius sur l'inspiration, 1952, 129*-150*. — Source du Droit canonique, 1955, 177-185. — Dans la théologie de S. Thomas, 1958, 175*-176*. — Voir *Ancien Testament, Bible, Nouveau Testament.*

ÉDUCATION. — Rôle de la piété filiale dans l'éducation chez les Chinois, 1951, 330-331. — Éducation élémentaire dans

les collèges parisiens au XIVe siècle : nécessité de cet enseignement, 1951, 449-456; enseignement de la grammaire et du vocabulaire, 457-471; de l'arithmétique, 471-472; de la logique, 472-476; rôle de la prédication, 477-483. — La crise de l'éducation moderne, 1952, 71-81. — Crise de l'éducation universitaire, 1952, 467-484. — Œuvre de l'Église catholique en Afrique du Sud, 1953, 183-184. — Méthodes de Robert de Sorbon, 1953, 473-514. — Éducation physique et éducation intégrale, 1953, 131-156, 441-472; 1954, 129-180. — Formation des religieux clercs, 1957, 273-292. — Éducation du sens social à l'université, 1958, 5-17. — Des enfants-problèmes, 1958, 191-198. — Éducation supérieure, nécessaire pour tous, 1959, 322-330.

ÉDUCATION au Canada. — En Nouvelle-France, 1953, 94-96. — Au début du régime anglais, 1953, 196-199; 1954, 77-80. — É. intégrale et É. physique, 1954, 172-180. — Enseignement dans le Nord du Canada, 1955, 129-144. — Éducation des professeurs des collèges et universités, 1955, 217-224. — Nécessité de l'humanisme, 1956, 121-124. — Ce qu'elle doit être, d'après le P. Simard, 1957, 6-20.

ÉDUCATION familiale. — Au Canada, 1955, 103-108. — Éducation de la femme, 1956, 186-198.

ÉDUCATION physique. — Dans le développement intégral de la personnalité, 1953, 131-156, 441-472; 1954, 129-180. — Pensée de l'Église, 1953, 133-136, 154-155.

ÉDUCATION physique au Canada. — 1953, 463; 1954, 172-180.

ÉDUCATION sexuelle. — Enseignement de l'Église, 1956, 276, 280-281.

EGENOLF (J.-L.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 388.

EGENOLF (lac). — Origine du nom, 1958, 388.

ÉGLISE. — Son attitude à l'égard de la recherche intellectuelle : l'encyclique *Humani Generis*, 1951, 307-327. — Sa réaction contre les fausses thèses pédagogiques, 1952, 79-81. — Sa mission de paix, 1952, 224-231. — Portée des définitions du concile de Chalcédoine sur toute la vie de l'Église, 1952, 73*-83*. — Attitude à l'égard de la raison, 1952, 152*-154*. — En Afrique du Sud, 1952, 431-445; 1953, 157-186. — Et le matérialisme, 1953, 177-186. — Et l'éducation physique, 1953, 132-136; et les sports, 1953, 154-155. — Son attitude et son œuvre dans la question des Noirs de l'Afrique du Sud, 1953, 177-186. — Persécutée par communistes chinois, 1955, 257-272. — Rôle dans la régénération baptismale, 1955, 108*-110*. — Et la médecine, 1956, 269-297. — Et la famille chrétienne, 1956, 298-305. — Église et chrétienté, 1958, 265-288. — Séparation de l'État, selon Lamennais, 1959, 166-180.

ÉGLISE au Canada. — Rôle prépondérant, 1953, 88-90. — Situation vers 1841, 1954, 66-89. — Renouveau en 1840, 1954, 257-270. — Venue des Oblats, 1955, 78-102. — En Colombie-Britannique, 1952, 82-89; 1958, 213-225, 323-363, 453-489. — Missions dans l'Est, 1954, 53-65; 1955, 330-364; 1957, 82-132, 220-266, 340-388, 478-517.

ÉGLISES non paroissiales. — Pouvoir de l'Ordinaire du lieu d'y limiter les messes manuelles chantées, 1953, 201*-208*, 220*; d'en déterminer les honoraires, 216*-221*; droits d'étoles, 1954, 177*-184*.

ÉGYPTE. — Chronique biblique, 1952, 205*-206*.

ÉLECTION du pape. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur ce sujet, 1951, 217*.

ÉLECTROMAGNÉTISME. — Mène-t-il le monde ? 1955, 72.

ÉLIE (Robert). — *La Fin des Songes*, 1951, 443; 1956, 315.

ELIOT (T. S.). — Creative process in poetry, 1960, 387-393.

ÉLOHISTE. — Son œuvre dans l'A.T., 1960, 211*.

EMBAUCHAGE. — Embauchage intégral : définition, 1952, 190-194; norme, 194-199; mesures pour son maintien, 199-205; dans les pays sous-développés, 205-206; possibilité d'exagération, 206-208.

ÉMIGRATION. — Des Canadiens français vers les États-Unis, de 1840 à 1940, 1953, 426-427; 1954, 87.

ÉMILE (rivière). — Origine du nom, 1958, 388.

EMMANUEL (Pierre). — Conception de la poésie, 1957, 444-445.

EMPLOYMENT. — Full employment: definition, 1952, 190-194; standard, 194-199; maintenance, 199-205; in under-developped countries, 205-206; possibility of exaggeration, 206-208.

ENCYCLIQUES.
Humani Generis. — La recherche intellectuelle, 1951, 194-199.
Sempiternus Rex. — Rappelle l'importance des définitions du concile de Chalcédoine, 1952, 73*-83*. — Et l'existentialisme, 1952, 151*-171*.

ENFANTS. — Imaginations d'enfants, noirs ou blancs, des écoles primaires, dans les jeux de poupées, 1953, 229-242. — Éducation des enfants-problèmes, 1958, 191-198.

ENFER. — Situation et disposition, selon Dante, 1951, 99-100, note 13.

ENNEMIS. — Prière pour eux, 1958, 69*-70*.

ENSEIGNEMENT. — Des sciences et de la religion, 1959, 201-214. — Liberté, 1959, 171-172. — Voir *Éducation, Pédagogie.*

ENSEIGNEMENT ménager. — Importance, 1956, 186-198.

ÉPISTÉMOLOGIE. — Fondements de la connaissance, 1959, 88*-99 , 100*-112*, 181*-201*.

ÉPISTOLAIRE (genre), au Canada français. — En Nouvelle-France, 1953, 107-108.

ÉPOUX. — Amour conjugal, moyen de sainteté, 1959, 153*-162*.

ÉRATOSTHÈNE. — Astronome, 1956, 87.

ESCHYLE. — Tragédie dominée par l'ordre moral de l'univers, 1952, 327-331, 334.

ESPAGNE. — Éducation physique, 1953, 458.

ESPAGNOLS. — En Colombie-Britannique, 1958, 215-220. — Histoire des missions en Amérique latine, 1960, 185-208.

ESPÉRANCE. — Et l'apostolat missionnaire, 1952, 27-29. — Et crainte de Dieu, 1953, 30*-35*. — Notre-Dame de l'Espérance, 1960, 30-39.

ESPRIT-SAINT. — Efficacité qu'il donne à la prédication, 1951, 151*-172*. — Promesse de sa diffusion, Jean VII, 38, 1955, 5*-25*. — Rôle dans la régénération baptismale, 1955, 80*-93*.

ESQUIMAUX. — Éducation, dans le Nord canadien, 1955, 129-144. — Leur évangélisation, 1955, 390-392; 1957, 478-500.

« ESSE ». — Divers sens du mot chez saint Albert le Grand, 1957, 209*-252*.

ESSENCE. — Distinction réelle de l'existence, selon Gilles de Rome, 1953, 80*-116*; selon Nicolaï Hartman, 1953, 45*-46*. — Désignée par « esse » chez saint Albert le Grand, 1957, 217*-245*.

ESSENCE divine. — « Propria ratio » de toutes choses, 1959, 131*-136*.

ESTHÉTIQUE. — Apport de l'Amérique, 1953, 305-321.

ÉTAT. — Évolution des États influencée : par la géographie, 1952, 7-11; par la politique, 11-13; par la question polaire, 16-19. — Séparation de l'Église, 1959, 166-180.

ÉTATS-UNIS. — Mouvements d'éducation physique centrée : sur le jeu, 1953, 143; sur la santé, 446-447, 463. — Origines historiques des attitudes américaines en politique étrangère, 1955, 5-33. — Hawthorne et les problèmes de la société américaine, 1959, 26-38.

ÉTHIQUE. — De Nicolaï Hartman, 1953, 47*-53*. — Loi naturelle en philosophie morale, 1958, 5*-30*. — Théorie des valeurs, 1958, 86*-104*.

ÉTHIQUE médicale. — Enseignement de l'Église, 1956, 269-298.

ÉTOILES. — Univers dernière heure, 1955, 59-77.

ÉTOLE (droits d'). — Et messes manuelles chantées, 1953, 201*-221*; 1954, 177*-184*.

ÊTRE. — L'être, l'exister et Dieu, 1952, 171-188. — Subjectivisme et objectivité, 1959, 181*-201*. — Nécessaire et possible chez Avicenne, 1960, 89*-101*.

ÉTUDES. — Méthodes préconisées par Robert de Sorbon, 1953, 487-489. — Vocation à l'étude, 1959, 129-165.

ÉTUDIANTS. — Dans les collèges préparatoires à Paris au XIVe siècle, 1951, 449-483. — A la Sorbonne au XIIIe siècle, 1953, 473-514. — Éducation du sens social à l'Université, 1958, 5-17.

EUCHARISTIE. — Et le sacerdoce chrétien, selon saint Ambroise, 1952, 121*-123*. — Dans l'histoire, 1957, 253*-267*.

EUDES RIGAULD. — Crainte de Dieu, 1953, 13*-14*.

EUDOXE de Cnide. — Astronome, 1956, 85-86.

EUGÈNE IV (pape). — Prépare la fondation de la Bibliothèque apostolique Vaticane, 1952, 60.

EURIPIDE. — Injustice des dieux, thèmes de ses comédies, 1952, 323, 332-334. — Emploie le mot conscience pour la première fois, 1952, 334-336.

EUROPE. — Crise de la conscience européenne : la papauté et l'Église informent la conscience européenne au moyen âge, 1951, 27-30; le Grand Schisme d'Occident affaiblit l'autorité pontificale, 30-34; la libre pensée de la Renaissance affaiblit la foi, 34-36; déchirement de la chrétienté par le protestantisme, 36-39. — Unité européenne: civilisation gréco-romaine, base de la civilisation européenne, 1951, 260-263; christianisme assimile la tradition gréco-romaine et la transmet à l'Occident médiéval, 263-274; unité européenne et idéal politique de la chrétienté, 274-280; apogée et décadence de l'unité européenne, 280-286. — Humanisme européen, 1952, 377-404.

EUTYCHÈS. — Conséquences néfastes de son hérésie sur la vie de l'Église, 1952, 73*-83*.

ÉVAIN (I.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 388.

ÉVAIN (lac et village). — Origine du nom, 1958, 388-389.

ÉVANGILE selon S. Jean. — Interprétation patristique de VII, 38, 1955, 5*-25*. — Influence du *Prologue* sur la théologie de S. Thomas, 1959, 5*-23*, 121*-142*.

ÉVANGILE selon S. Matthieu. — 11, v. 27 : texte et interprétation selon les gnostiques et S. Irénée, 1953, 65*-79*. — La *Lectura super Matthæum incompleta* de S. Thomas, 1955, 213*-219*. — Doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le *Commentaire sur saint Matthieu* et ses affinités avec la diatribe, 1957, 5*-25*.

ÉVÊQUES. — Rôle dans la civilisation de l'Europe, 1951, 267.

EVERHARD de Béthune. — Emploi du *Grecismus* dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 462-463.

ÉVIDENCE. — Le problème de l'évidence du jugement et l'évidence antéprédicative d'après Husserl, 1951, 235*-253*.

EVIL. — A consequence of sin, 1955, 26*-52*.

ÉVOLUTION. — Et catholicisme, 1959, 204-211.

ÉVOLUTIONNISME intellectuel. — Détruit la vérité objective, 1951, 315-320.

EXÉGÈSE. — Et récitations bibliques, 1955, 210-216.

EXISTANTS. — Et acte d'être devant les philosophies orientales, 1955, 168*-200*, 220*-265*.

EXISTENCE. — Sa primauté sur l'essence, d'après les existentialistes, 1952, 103-107. — Trois sens du mot, 1952, 173, note 2. — L'être, l'exister et Dieu, 1952, 171-188. — Distinction de l'essence, selon Gilles de Rome, 1953, 80*-116*; selon Nicolaï Hartman, 1953, 45*-46*. — Désignée par le mot « esse » chez saint Albert le Grand, 1957, 212*-217*.

EXISTENTIALISME. — Ce qu'il est : en général, 1951, 287-290; existentialisme du « même », 290-291; existentialisme de « l'autre », 291-292. — Le thème liberté-libération, 1951, 292-296. — Son athéisme : Dieu inutile, 1951, 296-297; Dieu impossible, 297-299; mort de Dieu, 299-303; refus de Dieu découle du thème liberté-libération, 303-304. — Véritable philosophie existentielle qu'il faut lui opposer, 1951, 304-306; 1952, 108-110. — Nihilisme en pédagogie, 1952, 75-76, 78, 81. — Attitude psychologique, 1952, 91-96. — Doctrine philosophique de la subjectivité, 1952, 96-110. — L'être, l'exister et Dieu, 1952, 171-188. — Contemplation et théodicée, 1952, 183-188. — D'après *Humani Generis* : nature et méthode, 1952, 154*-156*; problème existentialiste, 156*-158*; subjectivité dans la connaissance du concret, 158*-165*; dans la connaissance philosophique, 165*-168*; son assainissement par le thomisme, 168*-171*. — Existants et acte d'être devant les philosophies orientales, 1955, 168*-200*. — Banit Dieu du monde contemporain, 1958, 145-179. — Abîme entre pensée objective et subjective, 1959, 88*-99*, 100*-112*, 181*-201*.

EXPÉRIENCE. — Expérience politique, fondement du droit politique, 1951, 10*-11*. — Base de l'induction, 1953, 129*-142*. — Scientifique, 1953, 138*-140*.

EXPÉRIMENTATION. — En pédagogie, 1959, 84-91.

EXPORTATION, au Canada français. — Avant 1840 : régime français, 1953, 64-65; régime anglais, 66, 77.

EXTRÊME-ONCTION. — Sources des canons la concernant, 1959, 65*-87*. — Sacrement des mourants, selon S. Thomas, 1960, 65*-88*.

EXTRÊME-ORIENT. — Aspects généraux du problème asiatique, 1957, 21-39.

ÉZÉCHIEL (Livre d'). — Récitations bibliques, 1953, 246*-247*. — Commentaire, 1957, 57*-59*.

F

FABRE (lac). — Origine du nom, 1958, 389.

FABRE (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 389. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 72-81.

FABRE (Mgr Édouard). — Lutte contre le libéralisme de la presse, 1951, 146-160.

FACETUS. — Son emploi dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 465-468.

FAFARD (F.-X.), o.m.i. — Fondation des missions à la baie James, 1954, 53-65; 1957, 238-243.

FAFARD (lac). — Origine du nom, 1958, 389-390.

FAFARD (L.-F.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 389.

FALHER (C.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 390.

FALHER (ville). — Origine du nom, 1958, 390.

FALLAIZE (lac). — Origine du nom, 1958, 390.

FALLAIZE (Mgr P.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 390.

FAMILLE canadienne-française. — Économie familiale : avant 1840, 1953, 63-83; de 1840 à 1940, 1953, 416-440; après 1940, 1954, 299-314.

FAMILLE chrétienne. — Enseignement pontifical, 1956, 298-305.

FARAUD (lac). — Origine du nom, 1958, 390.

FARAUD (Mgr H.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 390.

FASCISME. — Panidéalisme en éducation, 1952, 73-74, 77, 81.

FATHER (lac). — Origine du nom, 1958, 391.

FAUSSES DÉCRÉTALES. — Effort vers l'adaptation du droit canonique aux circonstances, 1951, 204*-213*.

FAYARD (J.-M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 391.

FAYARD (lac). — Origine du nom, 1958, 391.

FÉDÉRATION internationale de Gymnastique Ling. — Mouvement centré sur la santé, 1953, 441-472.

FEMME. — Éducation, 1956, 186-198.

FÉODALITÉ. — En Croatie, 1958, 300-303.

FERLAND (abbé). — Et *Le Foyer canadien*, 1958, 425-436.

FERLAND (Albert). — *Montréal, ma ville natale*, 1947, 104-105.

FERMES, au Canada français. — Avant 1840, 1953, 64-67, 78-80; de 1840-1940, 1953, 417-420, 435-437.

FILIATREAULT (Aristide). — Directeur de *Canada-Revue* : son libéralisme, 1951, 146-160.

FINLANDE. — Éducation physique, 1953, 456.

FLORENCE (congrès de). — Expérimentation en pédagogie, 1959, 84-91.

FOI. — Libre pensée affaiblit la foi et cause la crise de conscience européenne, 1951, 34-36. — Foi de Dante dans la *Divine Comédie*, 1951, 95-112. — Minée par les faux apôtres qui suppriment le dogme afin d'attirer les dissidents, 1951, 318-320. — Ne peut être infirmée par les prétendus progrès scientifiques, 1951, 325-326. — Foi et apostolat missionnaire, 1952, 25-27. — Foi de l'homme au moyen âge, 1956, 9-17. — Dans les *Actes des Apôtres* : foi et prédication, 1951, 152*-172*; moyen de salut, 1952, 5*-22*. — Science et foi, 1959, 155-163. — Raison et foi, selon Maurice Blondel, 1959, 202*-241*. — Définition thomiste de l'acte de foi, 1960, 37*-47*.

FORBIN-JANSON (Mgr C. de). — Prédication au Canada, 1954, 257-269. — Aide Mgr Bourget à trouver des missionnaires pour le Canada, 1954, 269-279.

FORMATION. — De l'administrateur public au Canada français, 1951, 17-26. — Des religieux clercs, 1957, 273-292.

FORME. — Et privation, 1957, 150*-151*.

FOUILLES. — Dans le désert de Juda, 1952, 176*-184*; 1953, 117*-121*; 1955, 53*-58*; 1956, 114*-115*; 1957, 51*-53*. — En Orient, 1953, 230*-231*; 1960, 48*-56*.

FOURNIER (Dr Raoul). — Éducateur physique, 1953, 459-460.

FOURRURES (traite des). — Au Canada avant 1840, 1953, 72-73. — En Nouvelle-France et la Cie de la Colonie, 1960, 5-29, 127-149.

FOYER CANADIEN (LE). — Mouvement littéraire québecois de 1860, 1958, 411-452.

FRANÇAISE (culture). — Au Canada, 1953, 84-109.

FRANÇAISES (colonies). — Tentative en Nouvelle-Zélande, 1951, 191-198. — Lorrains et Alsaciens au Banat de Tamesvar, 1952, 302-309.

FRANÇAISE (langue). — Langue diplomatique, 1951, 484-493. — 3e congrès de..., 1952, 274-278. — Au Canada, 1953, 98-101; 1955, 109-112.

FRANCE. — Contribution de la monarchie franque à la civilisation de l'Europe, 1951, 271-274. — Éducation physique, 1953, 459-460, 468-472.

FRASER (Thomas). — Et les missions catholiques dans l'Est du Canada, 1957, 88-112, 122.

FRÉCHETTE (Louis). — Libéralisme, 1951, 153-158.

FREE trade. — In Europe, and Canada's foreign trade, 1958, 180-190.

FRÉGAULT (Guy), Michel Brunet et Marcel Trudel. — *L'Histoire du Canada par les textes,* 1952, 449; 1953, 126.

FRENCH CANADA. — And Henry Thoreau, 1959, 281-297.

FRÈRES moraves. — Au Labrador, 1955, 390-392.

FREUD (Sigmund). — Évolution de la psychanalyse, 1952, 405-411. — Influence de Nietzsche sur lui, 1955, 225-234. — Son état psychique, 1955, 418-435.

FREUDISME. — Influence en psychologie expérimentale, 1951, 96*.

FRISI (Paul). — Physicien italien, 1956, 93-94.

FULGENCE. — Immensité de Dieu, 1956, 178*.

G

GAGNON (Ernest), s.j. — *L'Homme d'ici,* 1952, 454.

GALILÉE. — Et le Saint-Office, 1956, 80, note. — Problème du mouvement, 1957, 169*-170*.

GALLICANISME. — De *Canada-Revue,* 1951, 155-160.

GANDAR (E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 391.

GANDAR (lac et rivière). — Origine du nom, 1958, 391.

GARASSE (François), s.j. — Sénèque et le stoïcisme dans son œuvre, 1954, 280-298.

GARCES (N.-G.), c.m.f. — Causalité mariale de la grâce, 1954, 199*-200*.

GARDET (L.). — Interprétation de la contingence chez Avicenne, 1960, 94*-97*.

GARIN (André-Marie), o.m.i. — Missions, 1955, 330-349; 1957, 85-132, 228-245, 345. — Notice et toponymie, 1958, 391.

GARIN (canton et lac). — Origine du nom, 1958, 391.

GARNEAU (F.-X.). — Histoire du Canada, 1958, 413.

GARNEAU (Saint-Denys). — *Les Solitudes,* 1951, 436-437.

GARNEAU (Sylvain). — *Objets trouvés*, 1951, 429-430. — *Les Trouble-fête*, 1952, 464.

GARRICA (Pedro Tena). — *La Palabra Ekklesia, Estudios histórico-teológico*, 1960, 175*-176*.

GASPERI (Alcide). — Visite à l'Université d'Ottawa, 1952, 123-124.

GASTÉ (lac). — Origine du nom, 1958, 392.

GASTÉ (R.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 392.

GAUBIL (Antoine), s.j. — Astronome en Chine, 1956, 93.

GAUDET-SMET (Françoise). — *Racines*, 1951, 444.

GÉLINAS (Gratien). — *Tit-Coq*, 1951, 445-446.

GEMELLI (père). — Et le cas de Thérèse Neumann, 1958, 115*-117*.

GEMMA (Frisius). — Astronome, 1956, 92.

GENDREAU (canton et gare). — Origine du nom, 1958, 392.

GENDREAU (E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 392.

GENDRON (Rodolphe), o.m.i. — In memoriam, 1959, 499-500.

GÉNÉRATION. — Du verbe humain, chez S. Augustin, 1954, 100*-108*. — Notion de génération naturelle chez S. Thomas, 1955, 76*-78*.

GENRES littéraires. — Dans la Bible, 1952, 173*-176*.

GENTILE (Giovanni). — Personnification de l'anthropocentrisme en pédagogie, 1952, 73-74, 77, 79.

GÉOPOLITIQUE. — Ses fondements, 1952, 5-19.

GÉRIN-LAJOIE (Antoine). — Et le mouvement littéraire de 1860, 1958, 416-452, passim.

GERMAINS. — Établissement dans l'Empire romain hâte la ruine de la civilisation païenne et la naissance de la civilisation européenne, 1951, 265-266.

GERVAIS (H.-L.-J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 392.

GERVAIS (lac). — Origine du nom, 1958, 392-393.

GILL (Charles). — Biographie, 1959, 447-452. — Vie intime reflétée dans son œuvre, 1959, 452-472.

GILLES de Rome. — Distinction réelle de l'essence et de l'existence, 1953, 80*-116*. — Relation transcendantale, 1958, 138*, 140*, 142*, 151*-152*.

GILSON (E.). — Peinture et réalité, 1959, 257-280.

GIROUX (André). — *Au-delà des Visages*, 1951, 442; 1956, 314. — *Le Gouffre a toujours soif*, 1956, 314-315.

GIROUX (baie et lac). — Origine du nom, 1958, 392-393.

GIROUX (C.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 392-393.

GLADMAN (George). — Et les missions catholiques sur la Côte-Nord, 1957, 362-388.

GLADU (lac). — Origine du nom, 1958, 393.

GLADU (L.-de-G.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 393.

GNOMON. — Utilisé par les Grecs, 1956, 81-82.

GNOSTICISME. — Texte et interprétation de Matthieu 11, 27, 1953, 65*-79*.

GODEFROY de Fontaine. — Théologie comme science, 1952, 51*.

GOODS (temporal). — In the Christian economy, 1960, 185*-206*. — Voir *Biens temporels*.

GOSSELIN (abbé David). — Traduit en cour pour avoir dénoncé *Canada-Revue*, 1951, 147-149.

GRÂCE. — Transcendance et immanence : problème, 1951, 344-348; désir naturel du surnaturel, 348-356; puissance obédientielle, 356-360; ne comprime pas la nature, mais la perfectionne, 352-353, 361-369; gratuité de l'élévation à l'ordre surnaturel, 353-356, 366-369. — Actuellement nécessaire au perfectionnement de l'homme, 1951, 378-379. — L'homme peut-il savoir qu'il a la grâce ? 1954, 65*-92*. — Immaculée Conception et causalité universelle de la grâce, 1954, 189*-226*. — Grâce sacramentelle, 1954, 227*-251*. — Plénitude de grâce chez la B.V. Marie, 1956, 7*-11*. — Habitus entitatif en nous, 1956, 23*-51*, 75*-89*. — Nature, Incarnation et grâce dans l'œuvre de Bérulle, 1957, 293-321. — Et l'usage des biens temporels, 1960, 185*-206*.

GRACQ (Julien). — *Le Rivage des Syrtes*, 1952, 354-362.

GRAHAM-OTTAWA. — Méthode d'observation psychologique des enfants, 1953, 229-242.

GRAMMAIRE. — Enseignement dans les collèges parisiens au XIVe siècle : nécessité, 1951, 449-456; méthodes et manuels utilisés, 457-468; usage des recueils de poèmes, 468-470; usage des dictionnaires, 470-472; grammaire raisonnée ou logique, 472-476.

GRANDBOIS (Alain). — *Avant le Chaos*, 1946, 222-223. — *Rivages de l'Homme*, 1951, 435-436.

GRANDE-BRETAGNE. — Éducation physique, 1953, 462-463.

GRANDIN (bureau de poste, lac et rivière). — Origine du nom, 1958, 393-394.

GRANDIN (Mgr V.-J.), o.m.i. — Notice et toponmyie, 1958, 393.

GRANDMONT (Éloi de). — *Le Voyage d'Arlequin*, 1947, 105-106. — *Recueil de Poèmes*, 1951, 430-431. — *Un Fils à tuer*, 1951, 446-447.

GRANDPRÉ (Pierre de). — *Marie-Louise des Champs*, 1951, 438.

GRASSER (Vincent). — Interprétation de la doctrine de Lessius sur l'inspiration, 1952, 148*-150*.

GRATIEN. — Son *Décret* et la nature du droit canonique, 1952, 207*-227*.

GRAVURE. — Sur bois et sur cuivre de Dürer, 1951, 335-343.

GRÉCO-ROMAINE (civilisation). — Fondement de la civilisation européenne, 1951, 260-263; assimilée par le christianisme et transmise à l'Occident médiéval, 263-274; renaissance de la culture païenne, 280-286.

GRECS. — Astronomie, 1956, 91-105, passim.

GREENE (Graham). — Brève biographie, 1952, 157-158. — Écrivain eschatologique, 1952, 159-170.

GRÉGOIRE de Nysse (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 104*-105*.

GRÉGOIRE le Grand (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 178*-180*.

GRÉGOIRE VII (pape). — Efforts pour rétablir les anciens canons authentiques, 1951, 210*-211*.

GRÉGOIRE XVI. — Condamne le libéralisme catholique, 1959, 177, 299-321.

GRÉGORIEN (chant). — Modèle de musique sacrée, 1954, 26-43.

GRENIER (canton et lac). — Origine du nom, 1958, 394.

GRENIER (F.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 394.

GRIFFITH (Raymund Patrick). — Vicar Apostolic of the Cape of Good Hope, 1952, 434-435.

GROLLIER (H.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 394.

GROLLIER (lac). — Origine du nom, 1958, 394.

GROUARD (gare, lac, rivière, vicariat apostolique, ville). — Origine du nom, 1958, 522-523.

GROUARD (Mgr E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 522-523.

GROULX (chan. Lionel). — *Histoire du Canada français,* 1952, 450-451; 1953, 126-127.

GUARANIS (Indiens). — République communiste chrétienne au XVIe s., 1960, 202-208.

GUÉGUEN (canton, lac, rivière). — Origine du nom, 1958, 523.

GUÉGUEN (J.-P.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 523. — Missions, 1957, 105, 107, 110, 354-358.

GUÈVREMONT (Germaine). — *Le Survenant,* 1946, 220. — *Marie-Didace,* 1948, 241-242. — Critique de son œuvre, 1956, 313.

GUIGUES (canton et village). — Origine du nom, 1958, 523.

GUIGUES (Mgr J.-B.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 523. — Missions des Oblats et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 330-364; 1957, 82-132, 244-266, 340-388, 511-512. — Fondation du Collège de Bytown, 1956, 56-78, 224-245, 317-349. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 56-81.

GUILLAUME de Moerbeke. — Rôle dans l'introduction de l'aristotélisme en Occident, 1952, 40*-43*.

GUILLAUME de Saint-Amour. — Défendu par Rutebeuf, 1958, 62, 71-73.

GUILLAUME de Tournai. — Rôle de son *De modo docendi pueros* dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 478-483.

GUILLAUME des Autels. — His pastiche of Rabelais, 1958, 18-27.

GUILLOUX (lac). — Origine du nom, 1958, 524.

GUILLOUX (N.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 524.

GUINARD (Joseph), o.m.i. — Fondation des missions à la baie James, 1954, 53-65.

GUY (canton, lac, village). — Origine du nom, 1958, 524.

GUY (Mgr J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 524.

GYMNASTIQUE. — Mouvements d'éducation physique centrés sur la gymnastique : militaire prussienne, 1953, 146-148; médicale, 148-150; naturelle, 150-152; de la santé, 1953, 441-472. — Gymnastique et éducation intégrale, 1954, 129-180.

GZOWZKI (Sir Casimir Stanislas). — Un grand Canadien, 1955, 457-463.

H

HABACUC. — Manuscrit d'un Commentaire d'Habacuc, 1952, 179*-180*. — Récitations bibliques, 1953, 249*-250*.

HABITUS. — Notion selon S. Thomas, 1956, 40*-49*.

HAMEL (Charles). — *Solitude de la chair,* 1951, 438-439.

HANNIBALDUS de Hannibaldis. — Relation transcendantale, 1958, 142*, 146*, 149*.

HARDISTY (Richard). — Et les missions catholiques dans l'est du Canada, 1957, 234-235, 352, 480-482.

HARTMAN (Nicolaï). — Théorie de la connaissance, 1953, 37*-42*; ontologie, 42*-46*; éthique, 47*-56*. — Théorie des valeurs, 1958, 86*-104*.

HAWTHORNE (Nathaniel). — The Nature of Man, 1958, 309-322. — And

the perrennial problems of American society, 1959, 26-38.

HEALING arts. — And religion, 1959, 211-214.

HÉBERT (Anne). — *Le Torrent*, 1951, 444-445.

HÉBERT (Georges). — Méthode naturelle de culture physique, 1953, 150-152.

HÉBERT (Jacques). — *Aïcha l'Africaine*, 1951, 444.

HEIDEGGER. — Philosophie appuyée sur temporalité et devenir, 1952, 173, note 1.

HELLÉNISME. — Fondement de la civilisation européenne, 1951, 260-263.

HEMINGWAY (Ernest). — Premier des romanciers mélodramatiques, 1952, 160.

HÉNAULT (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 525.

HÉNAULT (chute, lac, rivière). — Origine du nom, 1958, 524-525.

HENRI de Gand. — Essence et existence, 1953, 93*-95*, 97*, 101*-102*, 109*, 111*-112*. — Relation transcendantale, 1958, 139*-140*, 142*, 143*, 150*-151*, 153*.

HÉRACLITE. — Sa conception de l'histoire, 1955, 314. — Omniprésence de Dieu, 1956, 92*.

HERMÉNEUTIQUE. — Ses principes, 1952, 172*-176*.

HERTEL (François). — *Jeux de Mer et de Soleil*, 1952, 462-463.

HERVÆUS Natalis. — La théologie comme science, 1952, 52*-53*.

HILAIRE (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 166*-167*.

HIMÈRE (évêque de Tarragone). — Décrétale et lettre que lui adresse le pape Sirice, sur les clercs incontinents, 1958, 34*-43*.

HINCMAR de Reims. — Règles pour l'harmonisation des textes canoniques, 1951, 205*-206*.

HISTOIRE. — Définition, 1957, 190-193. Méthode, 1952, 252-256; 1957, 193-196. — Donné historique, 1957, 205-212. — Philosophie ou théologie de l'hist., 1953, 277-284; 1955, 308-329; 1957, 196-205. — Histoire et avenir, 1957, 212-219. — Histoire et archives, 1954, 218-238. — Paléographie, 1958, 490-521; 1960, 315-346. — Interprétation de l'histoire biblique, 1952, 175*. — Sens de l'histoire, 1960, 209-215.

HISTOIRE ancienne. — Édition de textes, 1952, 204*. — Milieu biblique, 1953, 230*-232*.

HISTOIRE de l'Église. — Époque contemporaine, 1954, 109-112.

HISTORIOGRAPHIE au Canada français. — Production des années 1948-1951, 1951, 428. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 448-451. — Sous le régime français, 1953, 102-107. — Au début du régime anglais, 1953, 208-211.

HISTORY. — Its meaning, 1960, 209-215.

HOBSON. — Gouverneur de la Nouvelle-Zélande : ses relations avec la colonie française de cet endroit, 1951, 194-196.

HOLDEN (Rev.). — Ministre protestant à la baie James, 1957, 228-236.

HOLLANDE. — Éducation physique, 1953, 462.

HOMÈRE. — Bible des Grecs, 1952, 325-327.

HOMME. — Objet de la psychologie, 1951, 81*-106*. — D'après l'existentialisme : n'a pas d'essence fixe, 1951, 287-292; sa liberté façonne son essence, 292-296; fait exister Dieu ou le néantise, 296-304. — Évolution des sciences de l'homme, 1956, 246-255. — Homme et surnaturel chez Bérulle, 1957, 294-321. — Nature de l'homme selon

Hawthorne, 1958, 309-322. — Origine et survivance : science et religion, 1959, 199-214.

HONGRIE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353. — Révolte contre les communistes, 1959, 360-362.

HONORAT (canton, lac, rang). — Origine du nom, 1958, 525-526.

HONORAT (Jean-Baptiste), o.m.i. — Venue des Oblats au Canada, 1955, 78-102. — Missions des Oblats dans le nord du Québec, 1955, 330-364; 1957, 341. — Notice et toponymie, 1958, 525.

HOPE. — Our Lady of Holy Hope, 1960, 30-39.

HOPKINS. — Et les missions catholiques au Labrador, 1957, 492-496.

HUBERDAULT (abbé Gédéon). — Fondation de la Providence au Chili, 1953, 379-394.

HUGO (Victor). — Ses sonnets, 1960, 275-280.

HUGOCIUS de Pise. — Emploi de son dictionnaire latin dans les collèges parisiens au XIVe siècle, 1951, 470-471.

HUGONARD (gare). — Origine du nom, 1958, 526.

HUGONARD (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 526.

HUGES de Saint-Victor. — Immensité de Dieu, 1956, 175*.

HUILE des Infirmes. — Législation canonique, 1959, 77*-82*.

HUMANISME. — Et grâce, 1951, 344-369. — Universalité et équilibre du véritable humanisme médiéval, 1952, 377-393. — Individualisme et déséquilibre de l'humanisme moderne, 1952, 393-404. — Éducation physique et humanisme, 1953, 131-156, 441-472; 1954, 129-180. — Humanisme médiéval, 1956, 31-38. — Nécessité dans l'enseignement, 1956, 121-124. — Et le spécialiste, 1959, 385-412.

HUMANITÉS. — Enseignement nécessaire dans les universités, 1952, 426-430; 1956, 121-124. — Pourquoi tenir à l'enseignement du latin ? 1956, 39-55.

HUMBOLDT (Alex. von). — Attire l'attention sur le Mexique, 1960, 84-85.

HUMILITÉ. — Chez Marguerite Bourgeoys, 1951, 59-63.

HUNTER. — Et les missions catholiques à Mattawa, 1957, 86-87.

HUSSERL. — Problème de l'évidence du jugement et de l'évidence antéprédicative, 1951, 235*-253*. — Influence sur Nicolaï Hartman, 1953, 37*-38*.

HUTCHINS (Robert Maynard). — Rôle de la philosophie dans l'enseignement universitaire, 1952, 469.

HUTH (Dr A.). — Ses lois psychiques, 1952, 310-319.

HYPOTHÈSE. — Scientifique, 1953, 140*-141*.

I

IDÉALISME. — Antihumaniste, 1952, 396-398. — Opposition du vide idéaliste et du plein de l'existence, selon G. Marcel, 1952, 177-180. — Pensée objective et subjective, 1959, 100*-112*.

IDÉES. — Abstractions des idées universelles, 1953, 132*. — Production par illumination, chez S. Augustin, 1954, 93*-108*.

IGNACE d'Antioche (saint). — Témoignage sur l'apostolat et le martyre romains des SS. Pierre et Paul, 1952, 256-257.

ILLUMINATION. — Chez S. Augustin, 1954, 93*-108*.

IMMACULÉE Conception. — Et les temps présents, 1954, 5-19. — Et corédemption, 1954, 133*-176*. — Et causalité universelle de grâce, 1954, 189*-226*.

IMMENSITÉ de Dieu. — 1956, 90*-113*, 165*-187*.

IMMIGRATION au Canada. — Effets sur l'unité canadienne, 1959, 228-232. — Difficultés d'adaptation des immigrants, 1958, 199-212. — Intégration de divers groupes ethniques: Ukrainiens, 1957, 460-477; Byelorussiens, 1960, 300-314.

IMPRIMERIE au Canada. — Au début du régime anglais, 1953, 202-205.

INCARNATION. — Portée des définitions du concile de Chalcédoine, 1952, 73*-83*. — Nature, Incarnation et grâce dans l'œuvre de Bérulle, 1957, 294-321. — Chrétienté, prolongement de l'Incarnation, 1958, 281-288. — Voir *Union hypostatique.*

INDE. — Astronomie, 1956, 105-106. — Problème asiatique, 1957, 21-39.

INDIENNE (pensée). — Existants et acte d'être, 1955, 174*-200*.

INDIENS d'Amérique. — De la Colombie-Britannique : leur dévotion à la B.V. Marie, 1952, 87-89; missions chez eux, 1958, 213-225, 323-363, 453-489. — Écoles indiennes du Nord canadien, 1955, 129-144. — Évangélisation dans l'Est du Canada, 1954, 53-65; 1955, 330-364; 1957, 82-132, 220-266, 340-388, 478-517. — Les Canadiens de descendance indienne, 1957, 405-426. — Évangélisation en Amérique latine, 1960, 185-208.

INDIFFÉRENT (acte). — Doctrine de S. Thomas issue de S. Augustin, 1958, 68*-69*.

INDUCTION. — Philosophique et scientifique, 1953, 129*-155*. — Induction et déduction, 1953, 155*-156*.

INDUSTRIE au Canada français. — Avant 1840 : régime français, 1953, 67-69; régime anglais, 69-70. — De 1840 à 1940, 1953, 420-423. — Après 1940, 1954, 302-303. — Voir *Artisanat.*

INDUSTRY Council Plan. — Principles of I.C.P. of Pius XI and the policy of the Sherman Act, 1951, 32*-44*, 107*-129*.

INFAILLIBILITÉ. — Rejetée par les conceptions évolutionnistes et relativistes de la vérité, 1951, 315-317.

INFIRMIÈRES catholiques. — Devoirs, 1956, 269-297.

INSPIRATION. — Controverse sur la 3e proposition de Lessius, 1952, 129*-150*. — Élément formel, 1956, 215*-234*. — Formation des livres de l'Ancien Testament, 1960, 209*-210*.

INSTINCT. — Importance dans la psychanalyse de Freud, 1952, 405-411.

INSTITUT CANADIEN de Montréal. — Difficultés avec Mgr Bourget, 1955, 145-165, 273-307. — Fondation, 1955, 146-150.

INSTRUCTION publique au Canada français. — En Nouvelle-France, 1953, 94-96. — Au début du régime anglais: primaire, 1953, 196-197; secondaire, 197-199.

INTÉGRATION. — Des groupes ethniques au Canada : Ukrainiens, 1957, 461-477; Byelorussiens, 1960, 300-314. — Psychologie des immigrants, 1958, 199-212. — Immigration et unité canadienne, 1959, 228-232.

INTELLIGENCE. — Et senestralité, 1951, 200-203. — Puissance obédientielle à la vie divine, 1951, 357-360.

INTENTION. — Acte de volonté, 1958, 68*.

INTERPRÉTATION. — Méthode en usage chez les canonistes, avant Urbain II, 1951, 201*-213*; 1952, 23*-35*.

INVESTITURES (querelle des). — Affaiblit la papauté et détruit l'unité européenne, 1951, 279-280.

IRAGUI (Serapius de). — *Manuale Theologiæ Dogmaticæ,* 1960, 174*-175*.

IRÉNÉE (saint). — Témoignage sur l'apostolat et le martyre romains des SS. Pierre et Paul, 1952, 256-257. — Passage de Matthieu 11, 27, dans le *Contra Hæreses*, 1953, 65*-79*. — Immensité de Dieu, 1956, 100*, 107*.

IRLANDE. — Monachisme celtique conserve le flambeau de la civilisation gréco-romaine, 1951, 269.

IROQUOIS. — De Caughnawaga, premiers apôtres des Indiens de la Colombie-Britannique, 1958, 350.

ISAÏE (Livre d'). — Nouveau manuscrit découvert, 1952, 177*-179*. — Récitations bibliques, 1953, 245*. — Interprétation des « Sinim », 1955, 54*-58*. — Littérature catholique récente concernant les chants du Serviteur de Yahvé, 1960, 5*-20*. — Chronologie, 1960, 212*-213*.

ISIDORE de Séville. — Son principe d'interprétation du droit canonique, 1951, 203*-204*. — Immensité de Dieu, 1956, 182*.

ISLAM. — Système économique des pays musulmans considéré à travers le Koran, 1957, 322-339.

ISRAËL. — Études sur son histoire, 1951, 45*-51*. — Son opposition à Jésus et son rejet, 1952, 9*-10*. — Le « Jour de Yahvé », 1954, 193-217. — Fêtes religieuses, 1956, 127*-129*. — Attitude chrétienne en face du judaïsme actuel, 1959, 413-422.

J

JACOB (lac). — Origine du nom, 1958, 526.

JACQUES de Viterbe. — Relation transcendantale, 1958, 140*-145*.

JAHN (Friedrich Ludwig). — Père de la gymnastique militaire prussienne, 1953, 146-147.

JAMES (baie). — Voir Baie James.

JANSÉNISME. — Et le Stoïcisme, 1954, 280-298, passim. — Conception de la vocation sacerdotale, 1956, 355-363.

JANVIER (archidiacre). — Condamnation d'un diacre marié sacrilègement, 1958, 46*-48*.

JAPON. — Problème asiatique, 1957, 21-39.

JAUNES. — Aspects du problème asiatique, 1957, 21-39.

JEAN (Évangile selon S.). — Voir *Évangile selon S. Jean.*

JEAN XXI. — Voir *Pierre d'Espagne.*

JEAN XXIII. — Élection, 1959, 5-6.

JEAN Chrysostome (saint). — Affinité de sa morale avec la diatribe cynico-stoïcienne, 1957, 5*-25*, 99*-140*. — Miséricorde à l'égard du moine Théodore, 1958, 34*, 45*-46*.

JEAN Damascène. — Immensité de Dieu, 1956, 111*-112*.

JEAN de Naples. — Relation transcendantale, 1958, 140*, 152*.

JEAN DE SAINT-THOMAS, o.p. — Objet de la psychologie, 1951, 89*. — Relation transcendantale, 1958, 144*.

JEAN Philipon. — Astronome, 1956, 90.

JEAN-REGINA de Naples. — La théologie comme science, 1952, 53*.

JEFFERSON. — Politique étrangère, 1955, 10-11.

JÉRÉMIE. — Récitations bibliques, 1953, 245*-247*. — Chronologie, 1960, 212*-213*, 219*-220*.

JÉRÔME (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 168*. — Élément humain dans l'inspiration, 1956, 217*. — Indissolubilité du mariage, 1958, 230.

JÉSUITES. — Attitude dans la controverse de Lessius et de l'Université de Louvain au sujet de l'inspiration, 1952, 129*-150*. — Et l'évangélisation des

Indiens de la Colombie-Britannique et de l'Orégon, 1958, 350-354, 453-466. — Évangélisation des Indiens du Brésil, 1960, 198-201. — Réductions du Paraguay, 1960, 202-208.

JÉSUS-CHRIST. — La foi en Jésus d'après les *Actes des Apôtres*, 1951, 153*-155*. — Dualité de natures, 1952, 73*-83*. — Le sacerdoce du Christ, 1952, 106*-114*. — Son usage modéré des plaisirs, 1953, 13-18. — Rôle dans la régénération baptismale, 1955, 83*-106*. — Cause exemplaire du baptisé, 1955, 128*-139*.

JEU. — Mouvements d'éducation physique centrés sur le jeu, 1953, 141-146. — Jeux et éducation intégrale, 1954, 129-180. — Imaginations d'enfants dans les jeux de poupées, 1953, 229-242.

JOB (Livre de). — Texte et commentaire de Mgr J.-J. Weber, 1951, 53*-54*. — Sa structure, d'après Hertzberg, 1952, 200*-203*. — Récitations bibliques, 1953, 243*. — Exégèse, 1956, 122*-127*. — Composition, 1960, 219*.

JOËL (Livre de). — Récitations bibliques, 1953, 248*.

JONGLEURS. — Au moyen âge, 1958, 93, note 15; 95, notes 31 et 38; 55-118, passim.

JOURNAUX canadiens. — Au début du régime anglais : bilingues, 1953, 202; français, 205.

JOURNET (Mgr C.). — Causalité mariale de la grâce, 1954, 203*-204*.

JOUSSARD (Mgr C.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 526.

JOUSSARD (village). — Origine du nom, 1958, 526.

JUCHEREAU. — Chargé d'affaires de la Cie de la Colonie, 1960, 10.

JUDAÏSME. — Fête de la royauté de Sion, 1953, 226*-230*. — Attitude chrétienne en face du judaïsme actuel, 1959, 413-422. — Composition des livres de l'Ancien Testament, 1960, 207*-221*.

JUGEMENT. — Le problème de l'évidence du jugement et l'évidence antéprédicative d'après Husserl, 1951, 235*-253*.

JUGEMENT de Dieu. — Menaces du jugement de Dieu sur Israël, 1952, 9*-10*; sur tous les hommes, 10*-11*; sur chaque âme, 12*-15*. — La prédication est un jugement de Dieu, 1952, 15*-22*. — Le « Jour de Yahvé » dans l'A.T., 1954, 193-217.

JUGEMENT dernier. — Prédication de Robert de Sorbon, 1953, 495-514.

JULIUS Firmicus Maternus. — Astronome, 1956, 89-90.

JURIDIQUE (acte). — Sa genèse : fondements objectifs, 1951, 5*-12*; principes subjectifs, 12*-21*; éléments psychologiques, 21*-31*.

JURIDIQUES (recherches). — Méthode, 1960, 365-384.

JURISPRUDENCE. — Dépouillement, dans le travail de recherches, 1960, 374-378, 384.

JURISPRUDENCE (ouvrages canadiens). — Au début du régime anglais, 1953, 204-205.

JUSTICE de Dieu. — Objet du kérygme, 1952, 8*-18*. — Dans le Livre de Job, 1952, 201*-203*. — Le « Jour de Yahvé » dans l'A.T., 1954, 193-217.

JUSTIN (saint). — Immensité de Dieu, 1956, 99*-100*.

K

KANT. — Influence sur N. Hartman, 1953, 38*-39*. — Problème du mouvement, 1957, 176*-181*. — Tentative d'éviter le subjectivisme, 1959, 181*-188*.

KEARNEY (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 527.

KEARNEY (lac). — Origine du nom, 1958, 527.

KÉPLER. — Lois astronomiques, 1956, 103.

KÉRYGME, ou prédication missionnaire. — Dans les *Actes des Apôtres*, 1951, 151*-172*; 1952, 5*-22*.

KEYNES (J. M.). — Evolution of his approach to international trade, 1960, 257-274.

KHIRBET QUMRÂN. — Fouilles et manuscrits bibliques, 1953, 117*-119*, 121*. — Voir *Qumrân*.

KIERGEGAARD (Sören). — Existentialisme chrétien, 1952, 91, 93-95. — Subjectivisme, 1952, 97-98, 106-107. — Abîme entre foi et science, 1959, 100*-112*.

KŒSTER (H. M.). — Maternité spirituelle de la B.V.M., 1960, 125*-126*.

KORAN. — Système économique des pays musulmans considéré à travers le Koran, 1957, 322-339.

KRIEGHOFF (Cornelius). — Biographie et œuvres, 1954, 90-108.

L

LABERGE (Albert). — *Destin des Hommes*, 1951, 444.

LABRADOR. — Apostolat des Oblats de M.-I., 1955, 388-417; 1957, 479-500.

LACASSE (lac). — Origine du nom, 1958, 527.

LACASSE (Z.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 527. — Apostolat au Labrador, 1957, 497-498.

LAC-DE-LA-ROBE-NOIRE. — Origine du nom, 1958, 527.

LA CHESNAYE. — Voir *Aubert de*.

LACOMBE (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 527.

LACOMBE (canton, lac, ville). — Origine du nom, 1958, 527-528.

LACORDAIRE. — Luttes du catholicisme libéral, 1959, 166-180, 298-321.

LACROIX (Benoît), o.p. — *L'Histoire dans l'Antiquité*, 1952, 448.

LAC-SAINT-JEAN. — Missions des Oblats et Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 349-351; 1957, 340-346.

LADY (Our). — Of Holy Hope, 1960, 30-39.

LÆNSBERT (Mathieu). — Astronome, 1956, 93.

LA HAVANE (Déclaration de). — Défense collective du continent américain, 1952, 43-44.

LA HIRE (Philippe de). — Astronome, 1956, 93.

LAHITTON (chan. J.). — Doctrine sur la vocation sacerdotale, 1956, 355-372.

LAITY (A.-L.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 528.

LAITY (île). — Origine du nom, 1958, 528.

LAMBERT (lac). — Origine du nom, 1958, 528.

LAMBERT (O.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 528.

LAMENNAIS. — Catholicisme libéral, 1959, 166-180. — Crise intérieure, 1959, 298-321.

LAMENTATIONS de Jérémie. — Composition, 1960, 219*-220*,

LA MINERVE (journal). — Défend Mgr Bourget contre *Le Pays*, 1955, 284-286; 154-164, passim.

LAMOUREUX (René), o.m.i. — Son œuvre, 1958, 395-398.

LANCTOT (Gustave). — *L'Œuvre de la France en Amérique du Nord*, 1952,

448; 1953, 127. — *Réalisations françaises de Cartier à Montcalm*, 1952, 449-450.

LANGAGE. — Senestralité et fonctions du langage, 1951, 209-213.

LANGEVIN (André). — *Évadé de la Nuit*, 1952, 461-462; 1956, 315. — *Poussière sur la Ville*, 1956, 315-316.

LANGLOIS (cap. Jean). — Tentative d'établissement français en Nouvelle-Zélande, 1951, 191-199.

LANGUE canadienne-française. — Formation et caractères, 1953, 98-101. — Au début du régime anglais, 1953, 211-214. — État actuel, 1955, 109-112.

LANGUE française. — Sa maîtrise, 1955, 109-112.

LANIEL (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 529.

LANIEL (bureau de poste). — Origine du nom, 1958, 528.

LAPÉRRIÈRE (lac). — Origine du nom, 1958, 529.

LAPÉRRIÈRE (N.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 529.

LAPOINTE (Grégoire), o.m.i. — Fondation des missions à la baie James, 1954, 53-65.

LAPORTE (C.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 529.

LAPORTE (lac). — Origine du nom, 1958, 529.

LA RAMÉE (Pierre de). — Sa dialectique, 1953, 322-355.

LA ROCHEFOUCAULD (Edmée). — Sa pensée, 1957, 171-186.

LARTIGUE (Mgr J.-J.). — Et les missions de la Colombie-Britannique, 1958, 324-329.

LA RUE (Dr Hubert). — Mouvement littéraire de 1860, 1958, 417-452.

LAS CASAS (Barthélemy de), o.p. — Défend la liberté de conscience des Indiens, 1960, 188-194.

LASNIER (Rina). — *Le Chant de la Montée*, 1951, 433-434. — *Escales*, 1951, 434-435.

LASSERRE (Pierre). — Définition du romantisme, 1960, 248.

LATIN. — Pourquoi tenir à son enseignement, 1956, 39-55.

LATINS (pays). — Éducation physique, 1953, 458-472.

LATOUR (Conrad), o.m.i. — *Recueil de Cantiques*, 1953, 113.

LATOURELLE (René), s.j. — *Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf*, 1952, 451-452; 1953, 122.

LATREILLE (H., M. et Ph.), o.m.i. — Notices et toponymie, 1958, 529.

LATREILLE (ruisseau). — Origine du nom, 1958, 529.

LAURENTIN (René). — Causalité mariale de la grâce, 1954, 205*-206*.

LAUZON (L.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 529.

LAUZON (lac). — Origine du nom, 1958, 529.

LAVAUD (cap.). — Tentative de colonisation française en Nouvelle-Zélande, 1951, 193-196.

L'AVENIR (journal canadien). — Lutte contre Mgr Bourget, 1955, 154-164, passim.

L'AVENIR (journal français). — Le catholicisme libéral, 1959, 166-180.

LA VÉRITÉ (journal). — Lutte contre le libéralisme de *Canada-Revue*, 1951, 146, 154-160.

LAVERLOCHÈRE (canton, rivière, village). — Origine du nom, 1958, 530.

LAVERLOCHÈRE (Nicolas), o.m.i. — Missions, 1955, 330-349; 1957, 85-106,

110-132, 220-266, 501-512. — Notice et toponymie, 1958, 530.

LEBRET (canton, lacs, village). — Origine du nom, 1958, 530-531.

LEBRET (L.-M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 530. — Missions, 1957, 348.

LECIGNE (abbé C.). — Fléau romantique, 1960, 250-251.

LECLERC (Félix). — *Maluron*, 1948, 241. — *Les Dialogues d'Hommes et de Bêtes*, 1951, 444.

LE COURRIER DU CANADA. — Opposé à la publication de romans à l'Index, 1951, 150, 156-158.

LECTURE. — Et senestralité, 1951, 213-221.

LEDUC (H.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 531.

LEDUC (ville). — Origine du nom, 1958, 531.

LEGAL (Mgr), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 531.

LEGAL (village). — Origine du nom, 1958, 531.

LÉGARÉ (Henri), o.m.i. — Recteur de l'Université d'Ottawa, 1959, 109-111, 367, 499; 1960, 101, 231, 347.

LÉGENDES. — Fondées sur faits historiques, 1952, 254. — Textes égyptiens, 1952, 204*.

LÉGISLATEUR. — Genèse de l'acte juridique, 1951, 5*-31*.

LÉGISLATION. — Textes législatifs dans l'antiquité, 1952, 204*.

LE GOFF (L.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1958, 531.

LE-GOFF (village). — Origine du nom, 1958, 531.

LEJAC (bureau de poste et lac). — Origine du nom, 1959, 92.

LEJAC (Jean), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 92.

LE-JEUNE (lac et pointe). — Origine du nom, 1959, 92-93.

LE JEUNE (J.-M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 92-93.

LEMELIN (Roger). — *Fantaisies sur les Péchés capitaux*, 1951, 444. — *Les Plouffe*, 1951, 440-441. — Critique de son œuvre, 1956, 311-312.

LEMIEUX (Mgr M.-J.), o.p. — Archevêque d'Ottawa, 1953, 377-378.

LEMIUS (lac). — Origine du nom, 1959, 93.

LEMOINE (G.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 93.

LEMOINE (lac). — Origine du nom, 1959, 93.

LENNERZ (Henri), s.j. — Maternité spirituelle de la B.V. Marie, 1960, 124*-125*, 136*-137*.

LÉON XIII. — Attire à la Bibliothèque vaticane les savants étrangers et leur ouvre les archives pontificales, 1952, 65-66. — Séparation de l'Église et de l'État, 1959, 178.

LÉONINE (Commission). — Section canadienne, 1960, 57*-58*.

LE PAYS (journal). — Lutte contre Mgr Bourget, 1955, 286-297.

LÉPICIER (card. A.-M.), o.s.m. — Causalité mariale de la grâce, 1954, 194*-197*.

LESAGE (Germain), o.m.i. — *Ordinatio Codicis Juris Canonici*, 1953, 113.

LE ROUX (G.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 93.

LE-ROUX (île et lac). — Origine du nom, 1959, 93.

LESSIUS. — Sa 3e proposition sur l'inspiration, 1952, 129*-150*.

L'ÉTENDARD (journal). — Lutte contre le gallicanisme et le libéralisme de *Canada-Revue*, 1951, 155.

LEZAY-MARNESIA (comte Adrien de). — Ami de Rœderer et de Mme de Staël, 1960, 152-154, 158, 161.

LIBÉRALISME. — Au Canada français en 1892, 1951, 146-160. — Catholicisme libéral de Lamennais, 1959, 166-180, 298-321. — Essai de synthèse, 1959, 423-435.

LIBERMANN (F.-M.-P.). — Fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit, 1952, 210-223.

LIBERTÉ. — Liberté-libération dans l'existentialisme, 1951, 292-296; athéisme qui en découle, 296-304. — Selon Nicolaï Hartman, 1953, 50*-53*. — Entravée par la cupidité, selon saint Jean Chrysostome, 1957, 120*-124*. — De conscience, 1959, 169-171, 176-180. — D'enseignement, 1959, 171-172. — De la presse, 1959, 172-174. — D'association, 1959, 174-175.

LIBRARIANS. — Bibliographers in an age of scientists, 1953, 37-49.

LIBRE-ÉCHANGE. — En Europe et exportation canadienne, 1958, 180-190.

LIBRE-PENSÉE. — Affaiblit la foi et cause la crise de conscience européenne, 1951, 34-36.

LIMBES. — Situation selon Dante, 1951, 99, note 13. — Bonheur naturel des enfants morts sans baptême, 1951, 355.

LING (P.-H.). — Système de gymnastique médicale, 1953, 148-150, 441-472.

LINO (François-Martin de). — Chargé d'affaires de la Cie de la Colonie, 1960, 16-24, 134.

LITTÉRATURE. — Réalisme, 1953, 291-293. — En Amérique latine, 1953, 315-319. — Contribution de l'Amérique, 1953, 305-308, 310-319.

LITTÉRATURE ancienne. — Édition de textes, 1952, 204*-205*.

LITTÉRATURE anglaise. — Courants de pensée aux XIXe et XXe s., 1952, 156-157. — Préoccupation religieuse dans le roman, aux XIXe et XXe s., 1952, 163-164.

LITTÉRATURE canadienne-française. — Production de 1948-1951, 1951, 428-448. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 447-466. — Introduction à l'histoire de la litt. c.-f. en Nouvelle-France, 1953, 84-109, 187-215. — Évolution du roman, 1956, 306-316. — *Les Soirées canadiennes* et *Le Foyer canadien* dans le mouvement littéraire québecois de 1860, 1958, 411-452.

LITTÉRATURE française. — Symbolisme, 1955, 42-58.

LITTLE-FARAUD (lac). — Origine du nom, 1959, 94.

LITTLE-TACHÉ (lac). — Origine du nom, 1959, 94.

LITURGIE. — A la Sorbonne au XIIIe siècle, 1953, 490-491.

LLAMERA (M.), o.p. — Maternité spirituelle de la B.V. Marie, 1960, 125*-126*, 138*.

LOCQUELL (Clément). — *Les Élus que vous êtes*, 1951, 441-442.

LOI. — Ancienne et nouvelle, 1958, 69*. — Dans l'antiquité, 1952, 204*

LOI morale. — Origine selon Nicolaï Hartman, 1953, 47*-49*.

LOI naturelle. — Premier fondement de la vie sociale et du droit, 1951, 6*-7*. — Influence de l'Amérique sur sa notion, 1953, 298-299. — En philosophie morale, 1958, 5*-30*.

LOISIRS. — Voir *Jeux*.

LONERGAN (F. F. J.). — *Insight*, 1960, 102*-114*.

LORANGER (François). — *Mathieu*, 1951, 438.

LORANGER (Léon), o.m.i. — Notice, 1955, 377-378.

LOTBINIÈRE. — Administrateur de la Cie de la Colonie, 1960, 129-139.

LOTTIN (dom O.). — Loi naturelle dans l'enseignement de la philosophie, 1958, 7*, note 7, 8*-10* et note 11.

LOUIS (lac). — Origine du nom, 1959, 94.

LOUIS IX (saint). — Fondation de la Sorbonne, 1953, 473-479. — Simplicité, 1953, 507. — Critiqué par Rutebeuf, 1958, 64, 79-80.

LOUNATCHARSKI (A.-V.). — Personnification du panmatérialisme marxiste en éducation, 1952, 72-73, 76-77, 79.

LOUPES. — Choix et utilisation en paléographie, 1960, 320-324.

LOUVERTURE (Toussaint). — Sécurité continentale américaine, 1952, 38.

LOVE. — Conjugal love, a way to sanctity, 1959, 153*-162*.

LOWER-THÉRIEN (lac). — Origine du nom, 1959, 94.

LUNE. — Origine et évolution, 1956, 62-64.

M

MABIT (Jacqueline). — *La Fin de la Joie*, 1946, 221. — *Les Hommes ont passé*, 1951, 441.

MACART. — Chargé d'affaires de la Cie de la Colonie, 1960, 19.

MACCHABÉES (2e Livre des). — Inspiration d'après Lessius, 1952, 130*-135*, 144*-150*.

MACKENZIE (Alex.). — Explorateur de la Colombie-Britannique, 1958, 222-223.

MAGISTÈRE de l'Église. — Rejeté par relativisme et évolutionnisme, 1951, 315-317. — Nécessité et rôle dans la recherche philosophique et théologique, 1951, 321; 1951, 139*-149*.

MAILLARD (Edmond), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 94-95.

MAILLARDVILLE. — Origine du nom, 1959, 94-95.

MAISTRE (Xavier de). — Amitié avec Rodolphe Töpffer, 1956, 173-185.

MAÎTRISES françaises. — Depuis le *Motu Proprio* de Pie X, 1954, 44-53.

MAL. — Conséquence du péché, 1955, 26*-52*.

MALLARMÉ (Stéphane). — Symbolisme, 1955, 42-58.

MALMANCHE (Marie-Joséphine de). — « The Old French Lady » de Akaroa, en Nouvelle-Zélande, 1951, 197-198.

MALTHUS (J.-R.). — Théories économiques, 1959, 437, 440-442.

MAN. — Hawthorne and the nature of man, 1958, 309-322.

MANC (Léon). — Pseudonyme, voir *Melançon (Joseph)*.

MANDONNET, o.p. — Authenticité des écrits de S. Thomas, 1952, 58*-62*.

MÂNES. — Culte chez les Chinois anciens, 1951, 329; dans le confucianisme, 332-333.

MANSOZ (A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 95.

MANSOZ (lac). — Origine du nom, 1959, 95.

MANUEL DE DISCIPLINE. — Manuscrit découvert, 1952, 181*.

MANUSCRITS bibliques. — Découverte et publication, 1950, 206*-210*; 1952, 176*-184*; 1953, 117*-121*; 1955, 53*-58*; 1956, 114*-115*; 1957, 51*-53*; 1960, 48*-56*.

MAOTZETUNG. — Persécution religieuse en Chine, 1955, 257-272.

MARINE marchande canadienne. — Histoire, 1959, 181-195. — Perspectives d'avenir, 1959, 196-198.

MARCEL (Gabriel). — Existentialisme, 1951, 291. — Subjectivité, 1952, 98-99, 102-103, 105-106. — Vide idéaliste et plein de l'existence, 1952, 177-180. — Théodicée et contemplation, 1952, 183-188. — Philosophe concret, 1956, 491-497.

MARCHAND (Félix), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 95.

MARCHAND (lac). — Origine du nom, 1959, 95.

MARCHÉ COMMUN européen. — Et exportation canadienne, 1958, 180-190.

MARCOTTE (F.-X.), o.m.i. — Jubilé sacerdotal, 1959, 370.

MARIAGE. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique*, 1951, 216*, 218*-219*. — Doctrine de Robert de Sorbon, 1953, 501-506. — Enseignement de l'Église sur ses fins, 1956, 281. — Indissolubilité, 1958, 226-246. — Le pape Sirice et les clercs mariés vivant conjugalement, 1958, 31*-48*. — Amour conjugal, moyen de sainteté, 1959, 153*-162*.

MARIE (B.V.). — Dévotion à Marie en Colombie-Britannique, 1952, 82-89. — Congrès marial au Cap-de-la-Madeleine, 1952, 118. — Sainteté et plénitude de grâce, 1956, 7*-11*. — Sainteté, charité et don de sagesse, 1956, 11*-16*. — Assomption et fin de sa vie terrestre, 1951, 137*-150*; 1956, 5*-22*; 1957, 36*-49*. — Maternité spirituelle, 1960, 121*-171*. — N.-D. de l'Espérance, 1960, 30-39. — Voir *Immaculée Conception*.

MARIE-DE-L'INCARNATION. — Héroïques débuts au Canada, 1954, 385-397.

MARIOLOGIE. — Nouveau traité, 1954, 118*-127*.

MARION (Séraphin). — *Lettres canadiennes d'autrefois*, tome 7, 1952, 452; 1953, 112-113.

MARITAIN (Jacques). — Personnalisme, 1953, 161*-197*. — Conception de la poésie, 1957, 443-444.

MARITAIN (Raïssa). — Conception de la poésie, 1957, 444.

MARSHALL (Plan). — Exemple de « plan-ouvert » en géopolitique, 1952, 15.

MARTIN V. — Prépare la fondation de la Bibliothèque apostolique vaticane, 1952, 59*-60*.

MARXISME. — Panmatérialisme et panathéisme en éducation, 1952, 72-73, 76-77, 81. — Automatisation, 1958, 45-46. — Athéisme, 1958, 150-154, 168-169. — Influence sur la société croate, 1958, 303-305, 307-308. — Théories économiques, 1959, 443-446. — Voir *Communisme, U.R.S.S.*

MASQUARO. — Missions catholiques, 1957, 386-387.

MASSILLON. — Doctrine sur la vocation sacerdotale, 1956, 364.

MATÉRIALISME. — Doit être combattu par les universités, 1952, 423-426. — En Afrique du Sud, 1953, 166-186. — Marxisme, 1952, 72-73, 76-77, 81.

MATERNITÉ. — Divers modes, 1960, 146*-159*.

MATERNITÉ spirituelle de la B.V. Marie. — Nature, 1960, 121*-171*.

MATHÉMATICIENS. — Problème du mouvement, 1957, 181*-184*.

MATHÉMATIQUES. — Rôle de la quantité dans leur élaboration en système, 1952, 244*-248*. — Leur nature, d'après Aristote, 1953, 216-228.

MATTAWA. — Missions des Oblats, 1957, 86-87.

MATTHIEU (saint). — Voir *Évangile selon S. Matthieu.*

MAZENOD (Mgr C.-J.-E.), o.m.i. — Venue des Oblats au Canada, 1954, 269-279; 1955, 78-102. — Fondation du Collège de Bytown, 1956, 56-78, 224-245, 317-349. — Notice et toponymie, 1959, 95-97. — Amitié pour Mgr I. Bourget, 1960, 400-420.

MAZENOD (canton, lacs, monts, rivière, village). — Origine du nom, 1959, 95-97.

McGUCKIN (James), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 94.

McGUCKIN (lacs). — Origine du nom, 1959, 94.

McKENZIE (Peter). — Et les missions catholiques au Labrador, 1957, 499-500.

McLEOD (Peter). — Et les missions catholiques au Lac-Saint-Jean, 1957, 341, 346-347.

McNALLY (Mgr J.-T.). — Décès, 1953, 115-116.

MÉDECIN. — Sa vocation, 1951, 392-396.

MÉDECINE. — Attitude de l'Église, 1956, 269-298. — Et religion, 1959, 211-213.

MEKISTAN. — Missions catholiques, 1957, 349-351.

MELANÇON (Joseph). — Débuts poétiques, 1956, 419-434.

MELLE (Carvalho e). — Efforts vers la sécurité continentale américaine, 1952, 39-40.

MÉMOIRE. — Utilisation dans l'étude, 1959, 139-140.

MENDIANTS (ordres). — Combattus par Rutebeuf, 1958, 63-64, 71-75.

MÉNÉLAUS. — Géomètre, 1956, 88.

MERCANTILISME. — En Pologne, 1955, 466-467.

MÉRITE. — Les actes méritoires sont des actes vitaux, 1951, 361-369.

MESSE. — A la Sorbonne au XIIIe s., 1953, 490-491.

MESSES manuelles. — Chantées hors de l'église paroissiale et les droits d'étole, 1953, 201*-221*; 1954, 177*-184*.

METABETCHOUAN. — Missions catholiques, 1957, 341-346.

MÉTAPHYSIQUE. — Rôle de l'amour de la sagesse dans la culture, 1959, 143*-152*.

MÉTHODE (saint). — Omniprésence de Dieu, 1956, 101*.

MEXICO (Conférence de). — Défense collective du continent américain, 1952, 45-47.

MEXIQUE. — Antécédents littéraires de l'expédition française, 1960, 82-94. — Évangélisation des Indiens, 1960, 195-196.

MICHÉE (Livre de). — Récitations bibliques, 1953, 249*.

MICKIEWICZ (Adam). — Expression polonaise de l'époque romantique, 1955, 436-456.

MILES (Robert). — Et les missions catholiques à Moose-Factory, 1957, 111-132, 220-251, 349-351, 501-504, passim.

MINGAN. — Missions catholiques, 1957, 384-386.

MIRACLES. — Confirment la prédication des Apôtres, 1951, 163*-165*.

MISÉRICORDE. — Prédication missionnaire et jugement de Dieu, dans les *Actes des Apôtres*, 1952, 18*-22*.

MISSIOLOGIE. — Voir *Kérygme, Prédication.*

MISSION (îles, lacs, municipalité, poste, rivière). — Origine du nom, 1959, 97-98.

MISSION-CHANNEL. — Origine du nom, 1959, 98.

MISSION-CITY. — Origine du nom, 1959, 98.

MISSION-COVE. — Origine du nom, 1959, 98.

MISSION-CREEK. — Origine du nom, 1959, 98.

MISSIONER-CREEK. — Origine du nom, 1959, 99.

MISSION-LAKE. — Origine du nom, 1959, 99.

MISSION-POINT. — Origine du nom, 1959, 99.

MISSION-RIDGE. — Origine du nom, 1959, 99.

MISSIONNAIRES (baie des). — Origine du nom, 1959, 99.

MISSIONS. — Directives de Pie XII pour leur progrès, 1951, 414-420. — Et perfection religieuse, 1952, 20-36. — Jugement de Dieu en justice et en miséricorde, 1952, 5*-22*. — A la Baie James, 1954, 53-65. — Des Oblats et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 330-364; 1957, 82-132, 220-266, 340-388, 478-517. — En Amérique latine, 1960, 185-208.

MISTASSINI. — Missions catholiques, 1957, 346.

MODERNISME. — Extension de l'idéalisme, 1952, 398-399.

MOFFET (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 99.

MOFFET (lac et village). — Origine du nom, 1959, 99.

MOINES. — Rôle dans la civilisation de l'Europe, 1951, 267-274.

MONDE. — Preuve de l'existence de Dieu, 1951, 398-406.

MONDES habités. — Existent-ils ? 1955, 74-76.

MONOPHYSISME. — Influence néfaste sur toute la vie de l'Église, 1952, 73*-83*.

MONOTHÉISME. — Chez les Chinois, 1951, 329-330.

MONROE. — Doctrine de la sécurité continentale américaine, 1952, 37. — Politique étrangère, 1955, 5-31.

MONTAIGNE. — Influencé par l'Amérique, 1953, 300-301. — Théorie sur l'éducation, 1954, 329-344, 432-464.

MONTALEMBERT (comte de). — Le drame intérieur de Lamennais, 1959, 298-321.

MONTINI (Mgr J.-B.). — Visite au Canada, 1952, 119.

MOOSE-FACTORY. — Missions catholiques et Cie de la Baie-d'Hudson, 1957, 111-132.

MORAL (Gonzalez). — Manuel de morale, 1958, 16*-17*.

MORALE. — Son concours à la vertu, 1952, 84*-103*. — Enseignement de la morale chrétienne, 1951, 61*-68*; avant S. Thomas, 1955, 147*-149*; chez S. Thomas, 1955, 149*-167*; chez S. Jean Chrysostome, 1957, 5*-25*, 99*-140*; chez S. Alphonse, 1957, 65*-95*. — Loi naturelle en philosophie morale, 1958, 5*-30*. — Et art, 1960, 297-299.

MORICE (A.-G.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 100-101, 102.

MORICE (lacs, monts, rivières). — Origine du nom, 1959, 100-101.

MORICETOWN. — Origine du nom, 1959, 101.

MORIN (A.-N.). — Et le Collège de Bytown, 1956, 56-78, 224-245, 317-349.

MORIN (Mère Bernard). — Fondation de l'Institut de la Providence au Chili, 1953, 379-395.

MORIN (Edgar). — *Puce*, 1951, 438.

MORISSEAU (H.), o.m.i. — Notice nécrologique, 1951, 234-236.

MORISSET (Gérard). — *Novembre 1775*, 1951, 444.

MORRICE (J.-W.). — Peintre canadien, 1955, 365-374.

MORT. — Extrême-onction, sacrement des mourants, 1960, 65*-88*.

MORUS (Thomas). — Influencé par l'Amérique, 1953, 301.

MOURIER (Calixte), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 101.

MOURIER (canton et lac). — Origine du nom, 1959, 101.

MOUVEMENT. — Preuve de l'existence de Dieu, 1951, 405-406. — Problème du mouvement, 1957, 145*-188*.

MOYEN ÂGE. — Conscience européenne informée par la papauté et l'Église, 1951, 27-30. — Universalité et équilibre, traits de l'humanisme médiéval, 1952, 377-393. — Spiritualité médiévale et *devotio moderna*, 1952, 387-389. — Sports, 1953, 132-133. — Sens et sort de cette époque, 1956, 5-38.

MOYENS. — Choix des moyens pour atteindre la fin politique, 1951, 15*-29*. — Les moyens ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes, mais pour la fin, 1951, 313-314.

MULLER (Jean), dit Regiomontanus. — Astronome, 1956, 91-92.

MULVIHILL (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 101-102.

MULVIHILL (village). — Origine du nom, 1959, 101-102.

MUMFORD (Lewis). — The end of art, 1960, 281-299.

MUSIQUE au Canada français. — En Nouvelle-France, 1953, 93. — Au début du régime anglais, 1953, 196.

MUSIQUE sacrée. — 50e anniversaire du *Motu proprio* de Pie X, 1954, 20-52.

MUSULMANS. — Système économique considéré à travers le Koran, 1957, 322-339.

MYTHES. — Textes égyptiens, 1952, 204*. — Mythologie phénicienne, 1960, 49*-56*.

N

NAGY (I.). — Rôle dans la crise hongroise, 1959, 360-362.

NAHUM (Livre de). — Récitations bibliques, 1953, 249*.

NAISSANCES (limitation des). — Enseignement de l'Église, 1956, 274, 275, 280, 282-283.

NAPOLÉON Ier. — Et Mme de Staël, 1960, 165-166.

NAPOLÉON III. — Antécédents littéraires de l'expédition au Mexique, 1960, 82-94.

NARRACHE (Jean). — *Bonjour les Gars*, 1951, 432.

NARCO-ANALYSE. — Enseignement de l'Église, 1956, 287.

NASKAPIS. — Leur évangélisation, 1955, 388-417; 1957, 478-500.

NATIONAL Council of Education (The). — Et la Canadian Education Association, 1958, 33.

NATIONALISME. — Obstacle à l'unité européenne, 1951, 284-286. — En Afrique du Sud, 1953, 168-186; attitude de l'Église, 1953, 177-186. — Au Canada, 1957, 18-20.

NATIONAL-SOCIALISME. — Sociocentrisme en éducation, 1952, 74-75, 78, 81.

NATIONS-UNIES. — Charte : Exemple de « plan-ouvert » en géopolitique, 1952, 14-15. — Et la politique étrangère soviétique, 1959, 358-366. — Voir *Société des Nations.*

NATURE. — Nature, Incarnation et grâce dans l'œuvre de Bérulle, 1957, 294-321. — Désignée par *esse* chez S. Albert le Grand, 1957, 217*-246*.

NAZARETH. — Authenticité du sanctuaire de l'Annonciation, 1956, 65*-74*.

NAZIS. — Et Thérèse Neumann, 1958, 117*-118*. — Voir *Allemagne.*

NÉCESSITÉ. — Chez Aristote et Averroès, 1960, 21*-36*. — Chez Avicenne, 1960, 89*-101*.

NÉDÉLEC (canton et village). — Origine du nom, 1959, 102.

NÉDÉLEC (Hyacinthe), o.m.i. — Missions, 1957, 96-98, 107-110, 128, 237-238, 346.

NÉDÉLEC (Jean), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 102.

NÉO-CANADIENS. — Effets de l'immigration sur l'unité canadienne, 1959, 228-232. — Difficultés d'adaptation, 1958, 199-212. — Ukrainiens, 1957, 460-477. — Byelorussiens, 1960, 300-314.

NEUMANN (Thérèse). — Authenticité de ses stigmates, 1958, 105*-129*.

NEWTON. — Problème du mouvement, 1957, 172*-174*.

NICOLAS V (pape). — Fondateur de la Bibliothèque vaticane, 1952, 60-62.

NIETZSCHE. — Influence sur Freud, 1955, 225-234.

NOBILI (Jean), s.j. — Missions en Nouvelle-Calédonie, 1958, 460-465.

NOBREGA (Manuel da), s.j. — Missionnaire au Brésil, 1960, 198-199.

NOIRS. — Différences raciales dans les jeux de poupées, 1953, 229-242. — « Colour Bar » en Afrique du Sud, 1953, 169-186. — En Amérique latine au XVIe s., 1960, 201.

NOMBRE. — Notion, 1952, 236*-238*. — Fondement de la mesure du continu, 1952, 240*-242*.

NORMANDIN (Rodrigue), o.m.i. — Recteur de l'Université d'Ottawa, 1956, 125, 256; 1959, 110.

NORTH-MORICE. — Origine du nom, 1959, 102.

NORVÈGE. — Éducation physique, 1953, 456.

NOURSE (William). — Et les missions catholiques au Labrador, 1957, 479.

NOUVEAU Testament. — Source du droit canonique, 1955, 180-185. — Voir *Actes des Apôtres, Évangile, Inspiration, Révélation.*

NOUVEAUTÉS. — Peuvent détourner de la contemplation de la vérité, 1951, 309-315. — La nouveauté ne doit pas faire fi de la vérité déjà acquise, 1951, 320-327.

NOUVELLE-CALÉDONIE (ancien nom de la Colombie-Britannique et de l'Orégon). — Débuts de l'Église catholique dans ces territoires, 1958, 213-225, 323-363, 453-489.

NOUVELLE-FRANCE. — Milieu économique et social, 1953, 85-88. — Caractère catholique, 1953, 88-90; français, 90-91. — Vie de l'esprit, 1953, 92-97, 101-109. — Formation de la langue, 1953, 98-101.

NOUVELLE-ZÉLANDE. — Tentative de colonisation française, 1951, 191-198.

O

OAK-RIDGE. — Berceau de la bombe atomique, 1954, 408-420.

OBÉISSANCE. — Et apostolat missionnaire, 1952, 33.

OBLATE (lac). — Origine du nom, 1959, 102.

OBLATS (lac, rivière et ruisseau des). — Origine du nom, 1959, 102-103.

OBLATS de Marie-Immaculée. — Répandent la dévotion à la B.V. Marie chez les Indiens de Colombie-Britannique, 1952, 87-89. — Congrès marial au Cap-de-la-Madeleine, 1952, 118. — En Afrique du Sud, 1952, 436, 439-442. — Leur venue au Canada, 1954, 257-279; 1955, 78-102. — Leurs missions et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 330-364; 1957, 82-132, 220-266, 340-388, 478-517. — Cent ans d'apostolat au Labrador, 1955, 388-417. — Rôle culturel au Canada et en Afrique du Sud, 1957, 135-140. — Toponymie oblate canadienne, 1958, 364-394, 522-531; 1959, 98-108, 233-246. — Et Mgr I. Bourget, 1960, 400-420. — Voir *Université d'Ottawa.*

OCCIDENT. — Manque de cohésion en face de l'unité communiste, 1951, 385-391.

ODON de Lucques. — Relation transcendantale, 1958, 142*.

ŒCUMÉNISME. — Et l'unité des chrétiens, 1953, 50-52.

ŒIL. — Préférence latérale oculaire, 1951, 86-88.

OLIGNY (Huguette). — *Le Cheval d'Or*, 1951, 444.

ONCTIONS. — Matière du sacrement de confirmation, 1959, 25*-26*, 28*; d'extrême-onction, 1959, 82*-85*.

ONTOLOGIE. — De Nicolaï Hartman, 1953, 42*-46*.

ORAISON dominicale. — Doctrine de S. Thomas et de S. Augustin, 1958, 71*-73*.

ORATOIRES publics et semi-publics. — Pouvoir de l'Ordinaire du lieu d'y limiter les messes manuelles chantées, 1953, 201*-208*, 220*; d'en réglementer les honoraires, 216*-221*; 1954, 177*-184*.

ORDINAIRE du lieu. — Voir *Oratoires.*

ORÉGON. — Débuts de l'Église catholique, 1958, 213-225, 323-363, 453-489. — Érection en vicariat apostolique, 1958, 466-480; en province ecclésiastique, 480-483.

OREILLE. — Préférence latérale auriculaire, 1951, 84-86.

ORGANISATION des États américains. — Conférence de Bogotá, 1952, 37-54. — Charte de Bogotá, 1953, 395-415. — Conférence de Caracas, 1954, 421-431.

ORIENTATION professionnelle. — En Belgique, 1951, 227-236.

ORIGÈNE. — Dieu, moteur de l'univers, 1956, 107*-108*.

ORTHODOXIE orientale. — Et l'unité des chrétiens, 1953, 50-62. — Orthodoxes d'origine russe au Canada, 1960, 306-308.

OSÉE (prophète). — Son mariage, 1956, 119*.

OSÉE (Livre d'). — Récitations bibliques, 1953, 248*.

OTTAWA (Canada). — Bibliographie, 1954, 345-375. — Voir *Université d'Ottawa.*

P

PAGANISME. — En Afrique du Sud, 1953, 159-163.

PAILLIER, o.m.i. — Missions, 1957, 126-127, 226-228.

PAIX. — Paix véritable et sens chrétien, 1952, 224-231. — Eucharistie et paix, 1952, 232-234. — Apport de l'Organisation des États américains, 1953, 395-415. — Satellites, agents de paix, 1960, 95-100.

PALÉOGRAPHIE. — Introduction à la paléographie canadienne, 1958, 490-521.

— Observation paléographique, 1960, 315-346.

PALESTINE. — Milieu biblique, 1953, 231*-232*. — Découvertes de manuscrits anciens, 1950, 206*-210*; 1952, 176*-184*; 1953, 117*-121*; 1955, 53*-58*; 1956, 114*-115*; 1957, 51*-53*; 1960, 48*-56*.

PALESTRINA. — Sa polyphonie, modèle de musique sacrée, 1954, 26-43.

PANAMA (Déclaration de). — Défense collective du continent américain, 1952, 42-43.

PANICO (Mgr Giovanni). — Délégué apostolique au Canada, 1954, 239.

PANATHÉISME. — En pédagogie, 1952, 72-73, 76-77.

PANMATÉRIALISME. — En éducation, 1952, 72-73, 76-77, 81.

PANNIHILISME. — En pédagogie, 1952, 75-76, 78, 81.

PANSLAVISME. — Et unité orthodoxe au service de la Russie, 1959, 337-339.

PAPAUTÉ. — Informe la conscience européenne au moyen âge, 1951, 27-30. — Autorité affaiblie par le Grand Schisme d'Occident, 1951, 30-34. — Rôle dans l'unité de l'Europe, 1951, 274-281. — Mission pacificatrice, 1952, 224-231. — Voir *Église, Saint-Siège.*

PAPE. — Sources de la législation canonique sur son élection, 1951, 217*. — Et la fondation de la Sorbonne, 1953, 479. — Voir *Encycliques, Grégoire le Grand, Grégoire VII, Jean XXI, Jean XXIII, Léon XIII, Martin V, Pie IX, Pie X, Pie XI, Pie XII, Pierre, Sirice, Sixte IV, Urbain II, Zacharie.*

PAPINEAU (Louis-Joseph). — Influence sur l'Institut canadien de Montréal, 1955, 152.

PARADIS (Fernand), p.s.s. — Thèse sur l'abstinence, 1953, 21-23, 30.

PARAGUAY. — Réductions des Jésuites, 1960, 202-208.

PAROISSE canadienne-française. — Rôle prépondérant, 1953, 88-90.

PARRAIN. — Nécessité pour la confirmation, 1959, 39*-40*; nombre, 40*-41*; conditions, 41*-44*; effets du parrainage, 44*-45*.

PARTICIPATION. — Être par participation et être par soi, 1952, 179-181.

PASCAL (Mgr A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 103.

PASCAL (gare et lac). — Origine du nom, 1959, 103.

PASCAUD. — Chargé d'affaires de la Cie de la Colonie, 1960, 10, 127.

PASSION du Christ. — Selon S. Ambroise : but du sacerdoce chrétien, 1952, 108*-112*; se continue dans le ciel, 113*-114*; et sur la terre, 114*-126*.

PASSIONS. — Dans la morale de S. Jean Chrysostome, 1957, 102*-108*.

PASTERNAK (Boris). — *Le Docteur Jivago*, 1959, 215-227.

PASTORALISME. — Apport de l'Amérique, 1953, 307.

PATRIOTISME canadien. — Selon le P. Simard, 1957, 18-20.

PAUL (saint). — Prédication appuyée par la puissance divine, 1951, 169*-172*. — Martyre à Rome, 1952, 252-267. — Son silence sur l'apostolat et le martyre romains de S. Pierre, 1952, 269-272.

PAUVRETÉ. — Pratique dans l'apostolat missionnaire, 1952, 32-33. — Doctrine thomiste, 1956, 137*-164*. — Garantie de la sécurité, selon S. Jean Chrysostome, 1957, 131*-132*. — Voir *Biens temporels.*

PAX ROMANA. — Congrès international à Ottawa, 1952, 467-468.

PAYS-BAS. — Voir *Hollande.*

PÉCHÉ. — Cause du mal, 1955, 26*-52*. — Péché contre le Saint-Esprit, 1958, 73*-74*. — Ses effets, 1960, 191*-204*.

PÉCHÉ originel. — Explication, 1956, 116*-118*.

PÉDAGOGIE. — Universitaire, 1952, 467-484. — Expérimentation, 1959, 84-91. — Voir *Éducation, Enseignement.*

PEINES canoniques. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur ce sujet, 1951, 215*-216*. — Portées par le pape Sirice contre les clercs incontinents, 1958, 31*-48*.

PEINTURE. — Et réalité, 1959, 257-280.

PEINTURE au Canada français. — Au début du régime anglais, 1953, 195.

PÉNITENCE. — Objet de la prédication missionnaire dans les *Actes des Apôtres,* 1952, 5*-8*. — Dans la vie chrétienne, 1953, 7-19, 20-36. — Prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice, 1958, 31*-48*. — Pénitence publique, empêchement aux ordres, 1958, 36*.

PENSÉE. — Subjective et objective, 1959, 100*-112*. — Ses étapes selon Blondel, 1959, 205*-212*.

PENSÉES dans la littérature canadienne-française. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 453-454.

PENTATEUQUE. — Composition, 1957, 189*-200*; 1960, 210*-213*.

PEOPLE'S Democracy. — Voir *Démocraties populaires.*

PÈRES de l'Église. — Preuves courantes de l'existence de Dieu : avant S. Augustin, 1951, 397-401; chez S. Augustin, 401-413. — Utilisation par S. Thomas, 1958, 176*-178*.

PÈRES (baie et lacs des). — Origine du nom, 1959, 103.

PERFECTION. — Preuve de l'existence de Dieu par les degrés de perfection, 1951, 404-405.

PERFECTION religieuse. — Favorisée par le ministère missionnaire, 1952, 20-36.

PERREAULT (chutes et lacs). — Origine du nom, 1959, 104.

PERREAULT (Siméon), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 104.

PERREAULT-FALLS (bureau de poste). — Origine du nom, 1959, 104.

PERSÉITÉ. — Les modes de dire *per se* et la démonstration, 1951, 173*-192*.

PERSONALITY. — Hawthorne and changing personality concepts in the XIXth century, 1958, 309-322.

PERSONNALISME. — Thomiste, 1953, 161*-197*.

PERSONNALITÉ. — Connaissance de la personnalité humaine, 1952, 310-319. — Éducation physique contribue à son développement intégral, 1953, 131-156, 441-472; 1954, 129-180. — Hawthorne et l'évolution du concept de la personnalité au XIX° s., 1958, 309-322.

PERSONNE. — Et société, 1953, 161*-197*.

PETITOT (Émile), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 104-106.

PETITOT (îles, lacs, rivières, ruisseau). — Origine du nom, 1959, 104-106.

PHÉNICIENS. — Mythologie, 1960, 49*-56*.

PHÉNOMÉNOLOGIE. — De Nicolaï Hartman, 1953, 37*. — Réalisme et subjectivisme, 1959, 88*-89*, 100*-112*, 181*-201*.

PHILOSOPHIE. — Amélioration dont elle est susceptible, 1951, 324-325. — Servante de la théologie, 1952, 152*-154*. — Rôle dans l'enseignement universitaire, 1952, 469, 477-484. — IX° congrès des sociétés de philosophie de langue française, 1958, 119-123.

— Loi naturelle en philosophie morale, 1958, 5*-30*. — Et Révélation, selon Blondel, 1959, 202*-241*. — Présence de S. Thomas, 1960, 123-126.

PHILOSOPHIE grecque. — Dans *L'École d'Athènes* de Raphaël, 1951, 161-172. — La diatribe, 1957, 7*-35*, 99*-140*.

PHILOSOPHIE (œuvres de). — Au Canada français de 1948 à 1951, 1951, 428.

PHYSICIENS. — Problème du mouvement, 1957, 181*-184*.

PHYSIOCRATISME. — En Pologne, 1955, 467-468.

PHYSIQUE quantique. — Et la relation sujet-objet, 1959, 88*-99*, 181*-201*.

PIAN (Jean-Marie), o.m.i. — Missions, 1957, 97, 101, 102-106, 127, 227-238, 511-512. — Notice et toponymie, 1959, 106-107.

PIAN (lacs). — Origine du nom, 1959, 106-107.

PIAZZA (card. A.). — Visite à l'Université d'Ottawa, 1952, 119.

PICHÉ (Alphonse). — *Ballades de la petite Extrace*, 1947, 106. — *Remous*, 1948, 240. — *Voie d'Eau*, 1951, 431-432.

PICKETT (R. Collin). — *Mental Affliction and Church Law*, 1953, 113.

PIE IX. — Et l'Immaculée Conception, 1954, 6-10. — Condamnation du libéralisme catholique, 1959, 178.

PIE X. — Et l'Immaculée Conception, 1954, 10-14. — *Motu Proprio* sur la musique sacrée, 1954, 20-52. — Et la vocation sacerdotale, 1956, 356, 367-372.

PIE XI. — Son œuvre à la Bibliothèque vaticane, 1952, 66-67. — Doctrine de la vocation sacerdotale, 1956, 376-379. — Liberté de conscience, 1959, 178. — Voir *Ratti (Achille)*.

PIE XII. — Avertit l'Occident du danger qu'entraîne son manque de cohésion en face du communisme, 1951, 385-391. — Encyclique *Evangelii prœcones*, sur les missions, 1951, 414-420. — Paix véritable et sens chrétien, 1952, 224-231. — Encyclique *Sempiternus Rex*, 1952, 73*-83*. — Attitude envers les sports, 1953, 134-136, 154-155. — Et l'Immaculée Conception, 1954, 14-16. — Et la mission scientifique des catholiques, 1957, 153-158. — Éducateur de la pensée scientifique, 1959, 7-14. — Vie et œuvre, 1959, 15-25.

PIED. — Dextropédalité, 1951, 83-84.

PIERRE (saint). — Martyre à Rome, 1952, 249-273.

PIERRE d'Auvergne. — Théologie comme science, 1952, 52*. — Relation transcendantale, 1958, 152*.

PIERRE d'Espagne (Jean XXI). — Emploi de ses *Summulæ* dans l'enseignement préparatoire de la logique, dans les collèges parisiens au XIV° s., 1951, 472-473.

PIERRE de Tarentaise. — Relation transcendantale, 1958, 142*, 145*, 149*-150*.

PIERRE Lombard. — Crainte de Dieu, 1953, 10*. — Immensité de Dieu, 1956, 186*. — Utilise le *De Sermone Domini in Monte* de S. Augustin, dans ses *Sentences*, 1958, 58*-60*. — Relation transcendantale, 1958, 142*.

PIERRE Olieu. — Relation transcendantale, 1958, 146*, 152*.

PIÉTÉ filiale. — Vertu fondamentale de l'âme chinoise, 1951, 328-334.

PIGEON (I.), o.m.i. — Œuvre accomplie à l'Université d'Ottawa, 1956, 128-129.

PINET (J.-H.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 107.

PINET (lac). — Origine du nom, 1959, 107.

PINGRÉ (Alex.). — Astronome, 1956, 94.

PIO (Padre). — Authenticité de ses stigmates, 1958, 105*-129*.

PLAISIR. — Dans la vie chrétienne, 1953, 7-19. — Exemple de Jésus-Christ, 1953, 13-18. — Voir *Jeux*.

PLANS-CLOS. — En géopolitique : théorie de l'espace vital, 1952, 14.

PLANS-OUVERTS. — En géopolitique: Charte des Nations-Unies, 1952, 14-15; Plan Marshall, 15; Pacte de l'Atlantique, 15-16.

PLATON. — Conception de l'histoire, 1955, 315. — Conception de l'homme, 1951, 86*. — Substitue la philosophie à la religion grecque, 1952, 336-338.

POE (Edgar). — Unnatural separation of the soul's faculties in his works, 1958, 310-311.

POÉSIE. — En Amérique latine, 1953, 315-319. — Procédé créateur, 1960, 385-399.

POÉSIE au Canada français. — Production des années 1948-1951, 1951, 429-437. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 462-465. — Sous le régime français, 1953, 107. — Au début du régime anglais, 1953, 206-207.

POÉSIE française. — Contemporaine, 1957, 427-459.

POETRY. — And the creative process, 1960, 385-399.

POITRAS (canton et lac). — Origine du nom, 1959, 107.

POITRAS (Urgèle), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 107.

PÔLE nord. — Rôle dans l'évolution des États modernes, 1952, 16-19.

POLITESSE. — Et politique, 1954, 398-407.

POLITIQUE. — Et politesse, 1954, 398-407. — Notions, 1959, 331-333. — Soviétique, 344-366. — Voir *Géopolitique*.

POLOGNE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353. — Éducation physique, 1953, 458. — Courants de pensée en économie, 1955, 464-479. — Territoires récupérés, 1955, 480-494.

POLYPHONIE. — De Palestrina et le culte, 1954, 26-43.

POMÉRANIE. — Richesses naturelles, 1955, 482-487.

POPULATION canadienne-française. — Excédent : régime français, 1953, 70-72; début du régime anglais, 72-74; de 1840 à 1940, 423-427.

PONDOZY (baie, lac, passe). — Origine du nom, 1959, 107-108.

PONDOZY (C.-J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 107-108.

PORTUGAL. — Éducation physique, 1953, 459. — Évangélisation du Brésil, 1960, 197-208.

POSITIVISME. — Pensée objective et subjective, 1959, 100*-112*.

POSSESSION. — Introduction à l'étude de la possession, 1959, 39-50.

POSSIBLE. — Nécessaire et possible chez Avicenne, 1960, 89*-101*.

POULET (Donat), o.m.i. — Le maître et l'écrivain, 1951, 10-16.

POUPÉES. — Imaginations d'enfants dans les jeux, 1953, 229-242.

POUVOIRS d'État. — Confusion des pouvoirs exécutif et législatif dans les « démocraties populaires », 1952, 339-353.

PRÆSIDIUM. — Ses pouvoirs dans les « démocraties populaires », 1952, 347-350.

PRÉCEPTES. — Positifs et négatifs, 1958, 78*-79*.

PRÉDICATION. — Rôle dans l'enseignement élémentaire des collèges parisiens au XIVe s., 1951, 477-483. — Rôle à la Sorbonne, au XIIIe s., 1953, 487-514. — Prédication missionnaire dans les *Actes des Apôtres*, 1951, 151*-172*; 1952, 5*-22*.

PRESSE. — Liberté de, 1959, 172-174.

PRÉVOST (Eugène). — Fondateur de la Fraternité sacerdotale, 1951, 237-240.

PRÉVOST (J.-M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 108.

PRÉVOST (lac et pointe). — Origine du nom, 1959, 108.

PRIÈRE. — Nécessaire à l'étude, 1953, 487-490. — Pour les ennemis, 1958, 69*-70*. — Pour les biens temporels, 1958, 70*. — Et apostolat, chez le baron de Renty, 1959, 70-76.

PRINCE (Mgr). — Et les missions dans l'est du Canada, 1957, 113-114, 244-245, 253-254.

PRINCIPES premiers. — Abstraction et rôle, 1953, 133*-137*.

PRISCIANUS. — Emploi de l'*Institutionum grammaticarum* dans les collèges parisiens au XIVe s., 1951, 461-463.

PRIVATION. — Définition, 1957, 149*-150*.

PROCHE-ORIENT. — Chronique biblique, 1952, 203*-206*. — Voir *Palestine*.

PROCKSCH (Otto). — Théologie biblique, 1952, 194*-200*.

PROFESSIONNELLE (organisation). — Le plan de Pie XI et le *Sherman Act*, 1951, 32*-45*.

PROGRÈS social. — Illusion, 1951, 64-70.

PROPHÈTES. — Le « Jour de Yahvé », 1954, 201-217. — Les petits prophètes, 1956, 118*-122*. — Chronologie, 1960, 212*-214*.

PROPHÉTIES. — Engendrent la foi, 1951, 162*-163*. — Leur interprétation, 1952, 173*-175*. — Rôle de la connaissance prophétique dans l'inspiration, 1956, 221*-234*.

PROTESTANTISME. — Brise la chrétienté, 1951, 36-39, 284-285; 1953, 50-62. — En Afrique du Sud, 1953, 163-166. — Prosélytisme au Canada vers 1841, 1954, 85-87.

PROVENCHER (Mgr F.-N.). — Et les missions de la Colombie-Britannique, 1958, 323-342. — Érection du vicariat apostolique de l'Orégon, 1958, 466-480. — Et les Oblats de M.-I., 1960, 406.

PROVERBES (Livre des). — Auteur, 1951, 55*-56*. — Récitations bibliques, 1953, 243*-244*. — Composition, 1960, 219*.

PROVIDENCE. — Preuve de l'existence de Dieu, 1951, 397-398. — Le « Jour de Yahvé » dans l'A.T., 1954, 193-217. — Silence de Dieu dans le monde contemporain, 1958, 158-179.

PROVIDENCE (Institut de la). — Au Chili, 1953, 379-394.

PRUDENCE. — Prudence politique, 1951, 19*-29*. — Nécessaire dans la recherche intellectuelle, 1951, 321-323. — Concours de la connaissance à la vertu, 1952, 89*-103*.

PSAUMES. — Royauté de Dieu, 1953, 226*-230*. — Récitations bibliques, 1953, 243*. — Exégèse, 1955, 58*-63*. — Composition, 1960, 217*-218*.

PSEUDO-DENYS. — Immensité de Dieu, 1956, 105*.

PSYCHANALYSE. — Histoire, 1952, 405-414. — Ancienne et moderne, 1952, 414-421. — Phénomène de transfert affectif, 1956, 199-223. — Enseignement de l'Église, 1956, 288-290. — Voir *Freud*.

PSYCHOANALYSIS. — Historical Development, 1952, 405-414. — Old and New, 1952, 414-421. — Dynamics of Transference, 1956, 199-223. — See *Freud*.

PSYCHO-CHIRURGIE. — Enseignement de l'Église, 1956, 287-288.

PSYCHOLOGIE. — Origine et histoire du mot, 1951, 82*-86*. — Son objet, 1951, 86*-106*.

PSYCHOLOGIE expérimentale. — Objet, 1951, 90*-106*.

PTOLÉMÉE (Claude). — Auteur de l'*Almageste*, 1956, 89-99, 101.

PUISSANCE divine. — Confirme la prédication des Apôtres, 1951, 161*-172*.

PUISSANCE obédientielle. — Nature, 1951, 356-357. — A l'égard de la vision béatifique, 1951, 357-360.

PURGATOIRE. — Situation, selon Dante, 1951, 99-100, note 13.

PYTHAGORE. — Découvertes astronomiques, 1956, 101. — Origine du monde, 1956, 93*.

PYTHÉAS. — Découvertes astronomiques, 1956, 86.

Q

QUANTITÉ. — Notion thomiste, 1952, 228*-244*. — Rôle dans l'élaboration des mathématiques, 1952, 244*-248*.

QUÉBEC (province de). — Et la Canadian Education Association, 1958, 34-38.

QUMRÂN. — Découvertes de manuscrits bibliques, 1952, 177*-184*; 1955, 53*-58*; 1956, 114*-115*; 1957, 51*-53*. — Voir *Ancien Testament*.

R

RABELAIS. — Imité par Guillaume des Autels, 1958, 18-27.

RACES. — Différences raciales dans les jeux de poupées, 1953, 229-242. — Influence de l'Amérique sur la fusion des races, 1953, 299-300.

RACISME. — En Afrique du Sud, 1953, 169-186. — Voir *Ségrégation, Colour Bar*.

RAINIER (Lucien). — Pseudonyme, voir *Melançon (Joseph)*.

RAISON. — Relations avec la foi, selon Blondel, 1959, 202*-241*.

RAISONNEMENT. — Inductif, 1953, 147*-160*.

RAMUS (Pierre). — Voir *La Ramée*.

RAPHAËL. — *L'École d'Athènes* et l'histoire de la philosophie grecque, 1951, 161-172.

RAS SHAMRA. — Découvertes archéologiques et l'Ancien Testament, 1960, 48*-56*.

RATTI (Achille). — Entreprend le catalogage de la Bibliothèque vaticane, 1952, 67-70. — Voir *Pie XI*.

RAUDOT (Jacques). — Intendant de la Nouvelle-France et la Cie de la Colonie, 1960, 127-149.

RAYNAL (Guillaume-T.-F.). — Attire l'attention sur le Mexique, 1960, 83-84.

RÉALISME. — En littérature, 1953, 291-293. — Et subjectivisme, 1959, 88*-99*, 100*-112*, 181*-201*.

REBOUL (canton). — Origine du nom, 1959, 233.

REBOUL (L.-E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 233.

RECHERCHE intellectuelle. — D'après l'encyclique *Humani Generis*, 1951, 308-327. — Technique, 1954, 218-230.

RECHERCHES juridiques. — Méthode, 1960, 365-384.

RECONVERSION. — Et automatisation, 1958, 50-54.

RÉCRÉATION. — Voir *Jeu.*

RÉDUCTIONS. — Des Jésuites au Paraguay, 1960, 202-208.

RÉGÉNÉRATION. — Par le baptême, 1955, 73*-139*.

REGIOMONTANUS. — Voir *Muller (Jean).*

RELATION. — Sujet-objet et physique quantique, 1959, 88*-99*, 181*-201*.

RELATION transcendantale. — Histoire de la doctrine, 1958, 137*-155*.

RELATIONS, au Canada français. — Relations et récits de voyages en Nouvelle-France, 1953, 101-107.

RELATIVISME intellectuel. — Détruit la vérité objective, 1951, 315-320. — Et le symbolisme religieux de Tillich, 1958, 213*-215*.

RELIGIEUSES. — Responsabilité dans les hôpitaux, 1956, 269-297.

RELIGIEUX. — Devoirs des congrégations religieuses à l'égard des missions, 1951, 419. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique* sur les religieux et religieuses, 1951, 223*-225*. — Directives pontificales pour la formation des religieux clercs, 1957, 273-292. — Attaqués par Rutebeuf, 1958, 63, 66-74.

RELIGION. — Et éthique, selon N. Hartman, 1953, 52*-53*. — Philosophie de la religion de Tillich, 1958, 193*-233*. — Et science, 1959, 199-214. — Des immigrants russes au Canada, 1960, 306-307.

RELIGION morale. — Chez Balzac et ses contemporains, 1951, 45-48.

RENAISSANCE. — Cause de la crise de conscience européenne, 1951, 34-36.

RENOUVIER (Charles). — Doctrine sur le mal, 1955, 33*-52*.

RENTY (baron de). — Son expérience apostolique, 1959, 68-76.

RESPONSABILITÉ. — De l'administrateur, 1960, 40-46.

RÉVÉLATION. — Et le magistère de l'Église, 1951, 139*-149*. — Base des relations entre Dieu et le monde, selon O. Procksch, 1952, 195*-197*. — Et philosophie, selon Blondel, 1959, 229*-241*.

RÊVES. — Selon Freud et Nietzsche, 1955, 227-230.

REVERENCE. — Notion, 1953, 5*-35*.

REY (Achille), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 233-234.

REY (lacs et ruisseau). — Origine du nom, 1959, 233-234.

REYNARD (Alexis), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 234.

REYNARD (lac). — Origine du nom, 1959, 234.

RHODES (De). — Modes de maternité, 1960, 147*.

RICARDO (David). — Théories économiques, 1959, 442-443.

RICHARD (Jean-Jules). — *9 Jours de Haine*, 1951, 438. — *Ville rouge*, 1951, 444.

RICHESSES. — Méfaits de la cupidité des richesses, selon S. Jean Chrysostome, 1957, 118*-136*. — Leur danger, 1960, 201*-204*. — Voir *Biens temporels.*

RIMBAUD (Arthur). — Symbolisme, 1955, 42-58. — Conception de la poésie, 1957, 448-449.

RINFRET (Hon. Th.). — 40° anniversaire de son admission au barreau, 1951, 495-496.

RIO-DE-JANEIRO (Conférence et Traité de). — Défense collective du continent américain, 1952, 44-45, 47-50.

RIOU (Jacques), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 234.

RIOU (lac et rivière). — Origine du nom, 1959, 234.

RITUEL. — De Paul V, source du *Code de Droit canonique,* 1951, 74*-80*.

RIVERIN. — Chargé d'affaires de la Cte de la Colonie, 1960, 19, 127-149.

ROBERT (Frère), é.c. — *Les Astres et les Lettres,* 1952, 452-453.

ROBIDOUX (Ls-Ph.). — *Lueurs,* 1952, 453-454.

RŒDERER. — Et Mme de Staël, 1960, 150-184.

ROMAINS. — Leur apport à la civilisation européenne, 1951, 261-263.

ROMAN. — Préoccupation religieuse dans le roman anglais aux XIXe et XXe s., 1952, 163-164. — En Amérique, 1953, 312-313.

ROMAN, au Canada français. — Production des années 1948-1951, 1951, 437-444. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 451-453. — Au début du régime anglais, 1953, 207-208. — Évolution, 1956, 306-316.

ROMANTICISM. — And economics, 1959, 436-446.

ROMANTISME. — Apport de l'Amérique, 1953, 307-308. — Apport du poète polonais Adam Mickiewicz, 1955, 436-456. — Influence sur les théories économiques, 1959, 436-446. — Querelle du romantisme, 1960, 245-256.

ROME. — Apostolat et martyre de S. Pierre à Rome, 1952, 249-273. — Désignée sous le nom de Babylone par S. Pierre, 1952, 264-266, et dans l'*Apocalypse*, 265.

ROQUEBRUNE (Robert de). — *Testament de mon Enfance,* 1952, 455-456.

ROSATI (Mgr), évêque de Saint-Louis. — Érection du vicariat apostolique de l'Orégon, 1958, 466-470.

ROSCHINI (G.-M.), o.s.m. — Causalité mariale de la grâce, 1954, 201*-202*.

ROSENBERG (Alfred). — Personnification du sociocentrisme en pédagogie, 1952, 74-75, 78, 79.

ROSS. — Et les missions catholiques au Lac-Saint-Jean, 1957, 341, 346-347.

ROSSIGNOL (lac). — Origine du nom, 1959, 234.

ROSSIGNOL (Marius), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 234.

ROUMANIE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353.

ROUSSEAU (J.-J.). — Influencé par l'Amérique, 1953, 302. — Œuvre expliquée par sa vie, 1957, 40-81.

ROUTIER (Simone). — *Le Long Voyage,* 1951, 433. — *Psaumes du Jardin clos,* 1951, 433.

ROUVIÈRE (J.-B.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 235.

ROUVIÈRE (lac). — Origine du nom, 1959, 235.

ROY (Gabrielle). — *Bonheur d'Occasion,* 1946, 220-221. — *Petite Poule d'Eau,* 1951, 445. — Critique de son œuvre, 1956, 312-313.

ROYAUTÉ de Dieu. — Dans l'Ancien Testament, 1953, 226*-230*; 1954, 216-217.

ROYER (canton). — Origine du nom, 1959, 235.

ROYER (J.-M.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 235.

RUMILLY (Robert). — *Histoire du Canada,* 1952, 448.

RUSSIE. — Éducation physique, 1953, 456-457. — Guerres de 1380 à 1914, 1959, 335-339. — Voir *Communisme, Marxisme, U.R.S.S.*

RUTEBEUF. — Personnalité morale, 1958, 55-118.

RYTHME. — Dans l'éducation physique, 1953, 143-146.

S

SACERDOCE. — Sacerdoce chrétien, selon S. Ambroise, 1952, 104*-126*. — Sacerdoce des fidèles, selon S. Ambroise, 1952, 110*-112*, 114*-119*, 121*-126*. — Vocation, 1956, 350-388, 451-490.

SACREMENTS. — Sources de la législation du *Code de Droit canonique*, 1951, 225*-226*. — Grâce sacramentelle, 1954, 227*-251*.

SACRIFICE. — Du Christ et des chrétiens, selon S. Ambroise, 1952, 108*-126*.

SAGESSE. — Amour de la sagesse dans la culture, 1959, 143*-152*.

SAGESSE (don). — Chez la B.V. Marie, 1956, 15*-16*. — Sagesse divine communiquée aux hommes par le Christ, 1959, 8*-23*, 121*-142*.

SAGESSE (habitus). — Permet au législateur de saisir les principes seconds de la loi naturelle, 1951, 14*-15*, 22*-23*.

SAGESSE (Livre de la). — Commentaire de Mgr J.-J. Weber, 1951, 56*-59*. — Récitations bibliques, 1953, 244*. — Commentaire du P. Ziener, o.m.i., 1957, 59*-61*. — Salomon et les livres sapientiaux, 1960, 218*-219*.

SAINT-ALBERT. — Origine du nom, 1959, 235.

SAINT-ALBERT-TRAIL. — Origine du nom, 1959, 235.

SAINT-AGNÈS (lac). — Origine du nom, 1959, 237.

SAINT-BRUNO (mission). — Origine du nom, 1959, 235.

SAINT-CHARLES (montagne, rapides, ruisseau, village). — Origine du nom, 1959, 235-236.

SAINT-CHRÊME. — Consécration, 1959, 27*.

SAINTE-MARIE (rivière). — Origine du nom, 1959, 237.

SAINT-EMPIRE romain. — Idéal politique de la chrétienté médiévale, 1951, 274-280.

SAINT-ESPRIT. — Péché contre le S.-E., 1958, 73*-74*.

SAINTETÉ. — De la B.V. Marie, 1956, 7*-16*. — Favorisée par l'amour conjugal, 1959, 153*-162*.

SAINTE-THÉRÈSE (lac). — Origine du nom, 1959, 237-238.

SAINT-EUGÈNE. — Origine du nom, 1959, 236.

SAINT-EUGÈNE-DE-GUIGUES. — Origine du nom, 1959, 236.

SAINT-EUGÈNE-DE-PRESCOTT. — Origine du nom, 1959, 236.

SAINT-JOSEPH-MISSION. — Origine du nom, 1959, 236-237.

SAINT-LAURENT-DE-GRANDIN. — Origine du nom, 1959, 237.

SAINT-LOUIS (montagne). — Origine du nom, 1959, 237.

SAINT-MAURICE. — Missions des Oblats et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 351-355.

SAINT-PHILIPPE. — Origine du nom, 1959, 237.

SAINT-SÉPULCRE (Basilique du). — Sa restauration, 1952, 111-114.

SAINT-SIÈGE. — Primauté du siège romain, 1952, 249-252. — Voir *Papauté*.

SAINT-VITAL. — Origine du nom, 1959, 237.

SAINT-ZACHARIE-DE-DORCHESTER. — Origine du nom, 1959, 237.

SALARIAT urbain. — Au Canada français de 1840 à 1940, 1953, 425-426, 437-439.

SALOMON. — Et les livres sapientiaux, 1960, 218*-219*.

SALUT éternel. — Objet du kérygme dans les *Actes des Apôtres*, 1952, 5*-22*.

SANTÉ. — Mouvement d'éducation physique centré sur la santé, 1953, 441-472; 1954, 129-181.

SARTRE (Jean-Paul). — Son existentialisme, 1951, 287-306. — Bannit Dieu du monde contemporain, 1958, 145-179.

SATAN. — Existence et influence, 1954, 315-327.

SATELLITES. — Agents de paix, 1960, 95-100.

SATELLITES (pays). — De l'U.R.S.S., 1959, 350-353.

SAVARD (Félix-Antoine). — *La Minuit*, 1951, 439-440.

SAVARY (Charlotte). — *Isabelle de Frêneuse*, 1951, 438. — *Et la lumière fut*, 1952, 460-461.

SCHEEBEN (M.-J.). — Causalité mariale de la grâce, 1954, 193*-194*.

SCHEFFER (Mgr L.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 238.

SCHEFFERVILLE. — Origine du nom, 1959, 238.

SCHISME d'Occident. — Affaiblit l'autorité pontificale et amène la crise de conscience européenne, 1951, 30-34.

SCHREMBS (Mgr), archevêque de Cleveland. — Et Thérèse Neumann, 1958, 123*-125*.

SCIENCES. — En Nouvelle-France, 1953, 96-97. — A l'Université d'Ottawa, 1956, 498-512. — Mission des catholiques dans les sciences, au Canada, 1957, 153-158. — Et Pie XII, 1959, 7-14. — Et foi, 1959, 155-163.

SCIENCES naturelles. — Dans la Bible, 1952, 175*-176*.

SCIENCES orientales. — Chronique biblique, 1952, 203*-206*.

SCIENCES sociales et économiques. — Œuvres de ... au Canada français de 1948 à 1951, 1951, 428.

SCIENTISME. — Adversaire de la métaphysique et de la spiritualité, 1952, 399-402.

SCOLASTIQUES. — Signification du mot « psychologie », 1951, 82*-86*. — Leur conception de la connaissance de soi, 1951, 87*-90*, 99*-106*.

SCOT (Duns). — Induction, 1953, 159*.

SCOUTISME. — Et éducation intégrale, 1953, 153-154. — Scoutisme catholique, chevalerie chrétienne moderne, 1953, 154.

SCULPTURE romane. — Humanisme médiéval, 1952, 381-385.

SECRÉTAIN (Charles). — Doctrine du mal, 1955, 26*-33*.

SÉGRÉGATION raciale. — En Afrique du Sud, 1953, 169-182. — Attitude de l'Église catholique, 1953, 177-186.

SÉGUIN (Jean), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 238-239.

SÉGUIN (lacs). — Origine du nom, 1959, 238-239.

SELLIÈRES (Ernest). — Opinion sur le romantisme, 1960, 249.

SEMELROTH (O.), s.j. — Maternité spirituelle de la B.V. Marie, 1960, 125*-126*, 138*.

SÉNÈQUE. — Et le stoïcisme dans l'œuvre de François Garasse, s.j., 1954, 280-298.

SÉNESTRALITÉ. — Fréquence, 1951, 72-73. — Implications psychologiques, 1951, 200-221. — Bibliographie, 1951, 221-226. — Voir *Dextralité*.

SENS spirituel. — Dans la Bible, 1952, 176*.

SEPT-ÎLES. — Missions catholiques, 1957, 382-384.

SERBIE. — Partie de la Yougoslavie, 1959, 333, note 27.

SERMENT. — Affirmation avec serment, 1958, 70*-71*.

SERVITEUR de Yahvé. — Littérature catholique récente concernant ses chants, 1960, 5*-20*.

SEXE. — Instinct sexuel et psychanalyse, 1952, 405-411.

SEXUALITÉ. — Perversion de l'amour conjugal, 1959, 160*-161*.

SHERMAN ACT. — Its policy and the basic principles of the Industry Council Plan of Pius XI, 1951, 32*-45*, 107*-129*.

SHIPPING industry (Canadian). — History and prospects, 1959, 181-198.

SIEGFRID (André). — Sa conception de la civilisation européenne, 1952, 403-404.

SIGNAY (Mgr J.). — Et les missions dans l'est du Canada, 1957, 89-98, 362-364.

SILÉSIE. — Richesses naturelles, 1955, 481-482.

SIMARD (Georges), o.m.i. — Sa pensée, 1957, 5-20, 147-148.

SIMARD (Jean). — *Félix*, 1948, 242-243. — *Hôtel de la Reine*, 1951, 438.

SIMONET (hameau). — Origine du nom, 1959, 239.

SIMONET (Laurent), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 239.

SIMONIN (Gustave), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 239.

SIMONIN (lac). — Origine du nom, 1959, 239.

SIMPSON (Sir George). — Gouverneur de la Cie de la Baie-d'Hudson : attitude à l'égard des missions des Oblats, 1955, 330-363; 1957, 82-132, 220-266, 340-388, 478-517.

SIN. — Cause of evil, 1955, 26*-52*. — See *Péché*.

SIRICE (pape). — Prétendu rigorisme pénitentiel, 1958, 31*-48*.

SIXTE IV. — Second fondateur de la Bibliothèque vaticane, 1952, 62-63.

SIXTE de Sienne. — Inspiration et canonicité des livres des Macchabées, 1952, 144*-148*.

SMET (Joseph de), s.j. — Expéditions missionnaires en Colombie-Britannique et en Orégon, 1958, 350-354, 453-461. — Érection du vicariat apostolique de l'Orégon, 1958, 474, 475, 477, 478.

SMITH (A.). — Fondateur de l'école classique en sciences économiques, 1959, 438-441.

SMITH (Donald). — Et les missions catholiques au Labrador, 1957, 478-500.

SOCIAL (sens). — Éducation à l'Université, 1958, 5-17.

SOCIALISME. — Les universités doivent le combattre, 1952, 423-426. — En Pologne, 1955, 471-478.

SOCIÉTÉ. — Définition, 1951, 125*-126*. Et personne, 1953, 161*-197*. — Et chrétienté, 1958, 265-288.

SOCIÉTÉ des Nations. — Et l'Union soviétique, 1959, 346-347. — Voir *Nations-Unies*.

SOCIÉTÉS savantes. — Congrès, 1958, 124-135.

SOCIOCENTRISME. — En pédagogie, 1952, 74-75, 78, 81.

SOCIOLOGIE. — Apport de l'Amérique, 1953, 300-305. — Et l'histoire, 1957, 212-219.

SOCRATE. — Doctrine sur le concours de la connaissance à la vertu, 1952, 84*, 93*-96*. — Son rationalisme et la mort de la tragédie grecque, 1952, 320-338. — Motif de sa condamnation, 1952, 320-326. — La conscience, 1952, 334-336.

SOIRÉES canadiennes (Les). — Mouvement littéraire québecois de 1860, 1958, 411-452.

SONNETS. — De Victor Hugo, 1960, 275-280.

SOPHISME. — Utilisation de sa méthode dans l'enseignement des collèges parisiens au XIVe s., 1951, 474-476. — Concourt à la décadence de la tragédie grecque, 1952, 320-338.

SOPHOCLE. — Tragédie dominée par l'ordre moral de l'univers, 1952, 327-331.

SORBON (Robert de). — Fonde la Sorbonne, 1953, 473-514. — Doctrine sur la confession, 1953, 489-501; sur le mariage, 501-506. — Prédicateur courageux, 1953, 507-514

SOUTH AFRICA. — Catholic Church, 1952, 431-445.

SOULLIER (baie, île, lacs, rivière). — Origine du nom, 1959, 239-240.

SOULLIER (Louis), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 239-240.

SOUTH-MORICE. — Origine du nom, 1959, 240.

SOVIET suprême. — Pouvoirs absolus dans les « démocraties populaires », 1952, 339-353.

SPÉCIALISTE. — Ne peut se passer de l'humanisme, 1959, 385-412.

SPENCER (Herbert). — Doctrine sur l'éducation physique intégrale, 1953, 143.

SPIRITUAL Maternity of B.V.M. — Nature, 1960, 121*-171*.

SPIRITUALITÉ. — S. médiévale et *devotio moderna,* 1952, 387-389. — Combattue par scientisme, 1952, 399-402. — Voir *Sens spirituel.*

SPIRITUALITÉ (écrits). — En Nouvelle-France, 1953, 107.

SPORTS. — Mouvements d'éducation physique centrés sur les sports, 1953, 152-156. — Pensée de l'Église, 1953, 133-136, 154-155. — Au moyen âge, 1953, 132-133. — Sports et éducation intégrale, 1954, 129-180.

STAËL (Mme de). — Ses relations avec Rœderer, 1960, 150-184.

STIGMATES. — Chez le P. Pio et Thérèse Neumann, 1958, 105*-129*.

STOÏCISME. — Réfutation par F. Garasse, 1954, 280-298. — Affinités de la diatribe cynico-stoïcienne avec la morale de S. Jean Chrysostome, 1957, 5*-25*, 99*-140*.

SUAREZ (François), s.j. — Objet de la psychologie, 1951, 88*-89*.

SUBJECTIVITÉ. — Objet de l'existentialisme philosophique, 1952, 96-110. — Dans la connaissance du concret, selon l'existentialisme et le thomisme, 1952, 155*, 158*-165*. — Et philosophie, 1952, 165*-171*.

SUBJECTIVISME. — Et le symbolisme religieux de Tillich, 1958, 209*-213*. — Et réalisme, 1959, 88*-99*, 100*-112*, 181*-201*.

SUBSTANCE. — Mode d'être *per se,* 1951, 180*-181*.

SUÈDE. — Éducation physique, 1953, 455.

SUEZ (canal de). — Crise, 1959, 360.

SUFFRAGE universel. — Selon Lamennais, 1959, 175-176.

SUISSE. — Éducation physique, 1953, 460.

SUJET-OBJET (relation). — Et la physique quantique, 1959, 88*-99*, 181*-201*.

SUMMA sic dicta fratris Alexandri. — Utilisation du *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin, 1958, 59*.

SUPERVIELLE. — Conception de la poésie, 1957, 441-442.

SUREL (lac, passe, pic). — Origine du nom, 1959, 240.

SUREL (Philippe), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 240.

SURNATUREL. — Immanence et transcendance, 1951, 344-369. — Naturel et surnaturel chez Bérulle, 1957, 294-321. — Complément de la raison, selon Blondel, 1959, 229*-241*.

SURPRODUCTION. — Et automatisation, 1958, 46-48.

SURRÉALISME. — En poésie, 1957, 449-451.

SURVIVANCE française au Canada. — Luttes du début du régime anglais, 1953, 187-193.

SYLLOGISME. — Modes de dire *per se* et la démonstration, 1951, 173*-192*.

SYMBOLE. — D'après Tillich : nature, 1958, 195*-199*; origine et fin, 199*-200*; rôle, 201*-202*; symbolisme religieux, 202*-233*.

SYMBOLISME. — Dans la littérature française, 1955, 34-58. — Dans la philosophie de la religion de Tillich, 1958, 193*-233*.

SYNAVE, o.p. — Authenticité des écrits de S. Thomas, 1952, 62*-64*.

SYNDÉRÈSE. — Nécessaire au législateur pour connaître et juger la fin politique à atteindre, 1951, 13*-14*, 21*-23*.

SYNESIS. — Bon sens politique, 1951, 18*-19*; fait porter un jugement sur les moyens, 1951, 24*.

T

TABARET (canton et gare). — Origine du nom, 1959, 241.

TABARET (Henri), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 241. — Et le Collège de Bytown, 1956, 77, 231, 233, 332-333, 339.

TACHÉ (Mgr Alexandre), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 241-242. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est canadien, 1960, 58.

TACHÉ (île, lacs, municipalité, poste, récif, rivière). — Origine du nom, 1959, 241-242.

TACHÉ (J.-C.). — Mouvement littéraire de 1860, 1958, 416-452.

TADOUSSAC. — Missions catholiques, 1957, 378-380.

TAMESVAR (Banat de). — Nouvelle-France d'Europe centrale, 1952, 302-309.

TAOÏSME. — Existants et acte d'être, 1955, 247*-265*.

TARDIF (Thérèse). — *Vie quotidienne*, 1951, 438.

TARDIVEL (Paul). — Ultramontanisme, 1951, 146, 157-158.

TATIN (Charles), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 242.

TATIN (lac et ruisseau). — Origine du nom, 1959, 242.

TCHÉCOSLOVAQUIE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353.

TELMONT, o.m.i. — Venue des Oblats au Canada, 1955, 78-102.

TÉMISCAMINGUE. — Missions des Oblats et Cie de la Baie-d'Hudson, 1955, 335-336; 1957, 99-101.

TÉMOIGNAGE. — Base de l'histoire, 1957, 210-212.

TEMPÉRANCE. — Et la Cie de la Baie-d'Hudson, 1957, 361-362, 509-510.

TEMPIER (F.-de-P.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 243.

TEMPIER (lac). — Origine du nom, 1959, 243.

TEMPORAL goods .— In the Christian economy, 1960, 185*-206*.

TERRE. — Fille de la mer, 1955, 60-62.

TESSIER (Mgr M.). — Hommage, 1951, 257.

TÊTES-PLATES (Indiens). — Évangélisation, 1958, 350-360.

THÉÂTRE, au Canada français. — En Nouvelle-France, 1953, 93-94. — Au début du régime anglais, 1953, 208. — Production des années 1948-1951, 1951, 445-447. — Année littéraire 1951-1952, 1952, 465-466.

THÉODICÉE.— Et contemplation affective, 1952, 183-188.

THÉOLOGIE. — Conception évolutionniste et relativiste, 1951, 316-320. — Amélioration dont la théologie est susceptible, 1951, 323-327. — Proclamation de l'Assomption et labeur théologique, 1951, 147*-149*.— Licéité et nécessité de la spéculation théologique, 1952, 44*-45*. — Théologie comme science, 1952, 45*-54*. — Théologie et philosophie, 1952, 48*, 152*-154*.— Rôle dans l'enseignement universitaire, 1952, 477-484. — Théologie de l'histoire, 1953, 277-284; 1955, 308-329. — Théologie médiévale, 1958, 158*-161*. — Théologie thomiste, 1958, 161*-184*.

THÉOLOGIE fondamentale. — Notes bibliographiques, 1960, 172*-176*.

THÉOLOGIE (ouvrages de), au Canada français. — Années 1948-1951, 1951, 428.

THÉORIE conciliaire. — Voir *Conciliaire (théorie).*

THÉRAPEUTIQUE. — Rôle dans l'évolution de la psychanalyse, 1952, 405-421.

THÉRIAULT (Yves). — *La Fille laide,* 1951, 438-439. — *Le Montreur d'Ours,* 1951, 438-439. — *Vendeurs du Temple,* 1952, 459-460.

THÉRIEN (J.-A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 243.

THÉRIEN (lacs). — Origine du nom, 1959, 243.

THERRIEN (abbé Arthur). — Missionnaire au Chili, 1955, 166-172.

THIBAUD de Champagne. — Ami et protecteur de Rutebeuf, 1958, 78-79.

THIBAUDEAU (gare et îles). — Origine du nom, 1959, 243.

THIBAUDEAU (J.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 243.

THIERS. — Définition du romantisme, 1960, 246.

THIRIET (E.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 243-244.

THIRIET (lac). — Origine du nom, 1959, 243-244.

THOMAS d'Aquin (saint).

Doctrine. — Conception de l'homme, 1951, 87*-88*. — Grâce et nature, 1951, 348-369. — Les modes de dire *per se* et la démonstration, 1951, 173*-192*. — Épistémologie théologique dans *In Bœthium de Trinitate,* 1952, 43*-54*. — Concours de la connaissance à la vertu, 1952, 84*-103*. — Quantité, 1952, 232*-248*. — Crainte de Dieu, 1953, 16*-35*. — Éducation physique, 1953, 133-134. — Induction, 1953, 158*-159*. — Connaissance de la grâce actuelle, 1954, 65*-92*. — Caractère évangélique de sa morale, 1955, 145*-167*.— « Grâce-habitus », 1956, 23*-51*, 75*-89*. — Pauvreté, 1956, 137*-164*. — Élément formel de

l'inspiration, 1956, 220*-234*. — « Tertia via » dans *Somme théologique* et *Somme contre les Gentils*, 1957, 26*-35*. — Loi naturelle et philosophie morale, 1958, 5*-30*. — Relation transcendantale, 1958, 137*-155*. — Sa théologie : science de foi, 1958, 156*-184*. — Analogie chez S. Th. et symbolisme religieux de Tillich, 1958, 193*-233*. — Guide dans l'étude des dons du Saint-Esprit, 1959, 60-67. — Définition de l'acte de foi, 1960, 37*-47*. — Extrême-onction, sacrement des mourants, 1960, 65*-88*. — Biens temporels, 1960, 189*-206*.

Œuvres. — Éditions critiques, 1951, 132*-133*; 1953, 123*-125*; 1960, 222*-223*. — Authenticité de ses écrits, 1952, 55*-66*. — *Somme théologique*, aboutissement de l'art médiéval de penser, 1952, 385. — La *Lectura super Matthœum incompleta*, 1955, 213*-219*. — Chronologie du *Compendium theologiæ*, 1956, 193*-214*; du *Contra Gentiles*, 1958, 49*-51*. — Utilisation du *De Sermone Domini in monte* de S. Augustin, 1958, 57*-85*. — Influence du *Prologue* de l'*Évangile selon S. Jean* : dans le *Principium*, 1959, 8*-10*; dans le *Prologue* du *Commentaire sur les Sentences*, 10*-16*; dans le commentaire du *Prologue* de S. Jean, 16*-23*; dans la *Somme contre les Gentils*, 121*-142*. — Section canadienne de la Commission Léonine, 1960, 57*-58*.

Personnalité. — Modèle du penseur chrétien, selon Pie XII, 1951, 326-327. — Personnalité et doctrine, 1952, 38*-39*. — Vie intérieure, 1952, 39*-40*. — Vie spirituelle se reflète dans la *Somme théologique*, 1952, 387. — Présence de S. Thomas, 1960, 121-126.

THOMISME. — Genèse de l'acte juridique, 1951, 5*-31*. — Véritable philosophie existentielle à opposer à l'existentialisme athée, 1951, 304-306; 1952, 108-110, 151*-171*. — Personnalisme, 1953, 161*-197*.

THOREAU (Henry). — And the French Canada, 1959, 281-297.

THULIN (comm. J.-G.). — Éducateur suédois, 1953, 455.

TILLICH (Paul). — Symbol and Analogy, 1958, 193*-233*.

TISSIÉ (Phil.). — Éducateur physique, 1953, 452, 459-460.

TONIOLO (G.). — A patron saint for economists, 1959, 77-83.

TÖPFFER (Rodolphe). — Amitié avec Xavier de Maistre, 1956, 173-185.

TOTALITARISME. — Et personnalisme, 1953, 161*-197*.

TOUPIN (Paul). — *Brutus*, 1952, 465-466.

TOURNAY (R.-J.). — Les chants du Serviteur de Yahvé, 1960, 5*-20*.

TRADE. — Proposals for Free trade in Europe and Canada's foreign trade, 1958, 180-190. — Keynesian approach, 1960, 257-274.

TRADITION. — Dans la théologie de S. Thomas, 1958, 176*-178*.

TRADUCTEUR. — Rôle dans la société internationale, 1956, 109-111.

TRAGÉDIE grecque. — Aux Ve et IVe siècles av. J.-C., 1952, 320-338.

TRANSFERENCE. — Dynamics of, 1956, 199-223.

TRAVAILLEURS. — Et automatisation, 1958, 48-50.

TRENTE (concile de). — Décrets *De Reformatione*, sources du *Code de Droit canonique*, 1951, 73*-74*.

TRINITÉ (Sainte). — Principe régénérateur au baptême, 1955, 79*-108*.

TROTTIER (Pierre). — Le *Combat contre Tristan*, 1952, 464-465.

TROUVÈRES. — Personnalité morale de Rutebeuf, 1958, 55-118.

TRUDEAU (Claude-Bernard). — *Ciels nouveaux*, 1951, 429.

TRUDEL (Marcel). — *L'Influence de Voltaire au Canada*, 1946, 223-224. — *Vézine*, 1947, 101-103. — *Régime militaire dans le Gouvernement militaire des Trois-Rivières*, 1952, 448, 451; 1953, 128.

TRUDEL (Marcel), Michel Brunet et Guy Frégault. — *L'Histoire du Canada par les Textes*, 1952, 449; 1953, 126.

TRUDEL (Roméo), o.m.i. — Un universitaire authentique, 1954, 465-467.

TURGEON (Mgr). — Et les missions des Oblats dans l'est du Canada, 1955, 388-417; 1957, 253-258, 340-343, 362-388, passim. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 57-81.

TURQUETIL (Mgr A.), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 244.

TURQUETIL (baie, canton, lac). — Origine du nom, 1959, 244.

TURQUIE. — Ataturk rompt avec le Koran pour développer son pays, 1957, 338-339.

U

UGARIT. — Découvertes archéologiques et Ancien Testament, 1960, 48*-56*.

UKRANIANS. — Political integration in Canada, 1957, 460-477.

UNION hypostatique. — Explication de S. Albert le Grand, 1957, 233*-240*.

UNION latine. — Pour l'éducation intégrale, 1953, 467-472.

UNION panaméricaine. — Et l'Organisation des États américains, 1953, 412-413. — Conférence de Caracas, 1954, 421-431. — Voir *Amérique, Bogotà, Caracas, Mexico*.

UNIVERS. — Disposition selon Ptolémée II et Dante, 1951, 99-100, note 13. — « Contenu » en Dieu, selon les Pères, 1956, 90*-113*, 165*-187*.

UNIVERSELLES (idées). — Abstractions 1953, 132*.

UNIVERSITÉ de Louvain. — Controverse sur la 3e proposition de Lessius sur l'inspiration, 1952, 129*-150*.

UNIVERSITÉ de Paris. — Conditions imposées, au XIVe s., aux candidats à la Faculté des Arts, 1951, 449-483. — Fondation de la Sorbonne, 1953, 473-514. — Guillaume de Saint-Amour et Rutebeuf, 1958, 71-73.

UNIVERSITÉ de Toronto. — Projet d'affiliation du Collège de Bytown, 1956, 72-75. — Le président du Collège de Bytown est sénateur de l'U.T., 1956, 75-78.

UNIVERSITÉ D'OTTAWA. — Le Collège de Bytown, 1956, 56-78, 224-245, 317-349. — Progrès depuis 50 ans, 1951, 10-12. — Rapport du Recteur, 1951, 241-248; 1952, 235-237. — Influence de *Deus Scientiarum Dominus* sur le progrès de l'U.O., 1951, 370-374. — Œuvre catholique et française en Ontario, 1952, 277-278. — Importance de son enseignement bilingue, 1952, 423. — Rayonnement, 1954, 118-119. — Rôle dans le développement du Canada, 1954, 482-484. — Rôle dans la culture canadienne, 1957, 135-140. — Pourquoi l'U.O. tient-elle à l'enseignement du latin ? 1956, 39-55. — Constructions, 1954, 240; 1959, 250. — Régents de facultés, 1954, 240. — Formation de l'administrateur public, 1951, 17-26. — L'U.O. et la définition du dogme de l'Assomption, 1951, 113-114; et l'encyclique *Humani generis*, 1951, 114. — Nominations, 1959, 367-368. — Décès de Mgr Vachon, grand chancelier, 1953, 129-130. — Mgr Le-

mieux, nouveau chancelier, 1953, 377-378; 1954, 114.

Affiliations. — Collèges de Cornwall et de Rouyn, 1954, 239-240, 378-379.

Anciens. — Mgr Bernier, nonce apostolique, 1953, 110. — Décès de Mgr J. T. McNally, 1953, 115-116; du P. D. Bergeron, 1953, 116; de Me Aurélien Bélanger, 1953, 248-249; du P. Aimé Jasmin, 1955, 235; de Mgr Louis Rhéaume, 1955, 377; du P. A. Brunet, 1959, 500. — Conventum général, 1955, 117.

« *Anthropologica* ». — Revue fondée par le Centre de Recherches d'Anthropologie américaine de l'U.O., 1956, 132-133; 1958, 400; 1960, 107.

Bibliothèque générale. — Travaux et acquisitions, 1951, 245. — Nouveau local, 1957, 392. — Conseil, 1959, 250. — Expositions, 1960, 349.

Centre catholique. — Idée et mission, 1951, 173-177. — Progrès, 1951, 245-246. — Service d'Économie domestique, 1953, 249-250. — Éducation familiale, 1955, 103-108. — 10e ann. du cours de préparation au mariage, 1955, 115.

Centre de Pédagogie comparée. — But, 1955, 108.

Centre des Facultés ecclésiastiques « Sedes Sapientiæ ». — Construction, 1958, 247-248. — Ouverture et érection canonique, 1959, 500.

Centre d'Orientation. — Travaux, 1951, 245.

Centre social. — Progrès, 1951, 246.

Collations de grades. — 1952, 485-487; 1954, 376-379, 468-471; 1955, 375, 495; 1956, 126-127, 389-390; 1958, 249, 398; 1959, 116, 368; 1960, 102. — Au card. Valeri, 1954, 471-476, 485. — Au chancelier d'Autriche, 1955, 113. — Au gouverneur général du Canada, 1956, 118-124, 126. — Durant le Congrès du Barreau canadien, 1956, 125. — Au R.P. C. Balic, o.f.m., 1958, 250. — Statistiques, 1960, 351.

Conseil d'Administration. — 1952, 485; 1955, 495; 1956, 128-129; 1960, 347.

Corps professoral. — Promotions et nominations, 1955, 497; 1957, 519. — Aux études, 1956, 127; 1957, 143-144. — Décès : du P. R. Trudel, 1954, 465-467; du P. L. Loranger, 1955, 377-378; du P. G. Simard, 1957, 5-20, 147-148; du P. D. Caron, 1957, 148; du P. P. Corriveau, 1957, 520-521; du P. H. Dubé, 1957, 521; du P. R. Lamoureux, 1958, 395-398; du P. Rodolphe Gendron, 1959, 499-500. — Jubilaires, 1959, 251, 379; 1960, 101-102.

Congrès et conférences. — Célébration du 15e ann. du concile de Chalcédoine, 1952, 115-117, 121-123. — Fête du pape, 1952, 239. — Année mariale, 1954, 113. — Congrès biblique, 1954, 115-116. — Congrès des sociétés savantes, 1957, 142-143, 519; 1958, 124-135. — Cours et conférences à l'extérieur, 1954, 242, 243, 488-489; 1955, 116; 1956, 392; 1957, 520; 1959, 115-116, 369, 502, 504-505. — Voir *Recteur.*

Cours d'été. — Succès, 1951, 243. — Progrès, 1952, 125, 487-488; 1954, 486. — Annuaire, 1955, 235; 1956, 391; 1960, 349. — Statistiques, 1957, 145; 1959, 369, 501.

Cours de Commerce. — Réorganisation, 1951, 241.

Cours d'Immatriculation. — « High School » et « Upper School », 1951, 244

Cours supérieurs de Culture religieuse. — Fondation, 1952, 124-125.

École de Bibliothécaires. — Progrès, 1951, 244. — Cours d'été, 1952, 488. — Maîtrise ès sciences bibliothéconomiques, 1954, 379. — Distinctions

à son directeur, 1955, 115, 496-497; 1956, 391. — Semaine des bibliothèques, 1959, 369-370. — Divers, 1959, 116, 249-250.

École d'Économie domestique. — Fondation, 1956, 391. — Nouveaux cours, 1959, 502.

École de Musique. — Progrès, 1951, 243. — Chœur Palestrina, 1954, 117, 241, 486. — Cours d'été, 1954, 486. — Son directeur, président du Comité interdiocésain de Musique sacrée de la province de Québec, 1955, 115. — Publications, 1959, 505.

École de Psychologie et d'Éducation. — Activité des professeurs, 1955, 236; 1960, 233. — Élevée au rang d'école indépendante, 1956, 389-391. — Édifice, 1959, 368. — Son directeur, nommé « fellow » de la Can. Psych. Ass., 1959, 502. — Voir *Institut de Psychologie.*

École de Service social. — 10e anniv., 1959, 503. — Nominations, 1960, 103. — 10e anniversaire, 1960, 47-56.

École des Gradués. — Fondation, 1951, 241. — Section des sciences mathématiques, 1952, 124. — Nouveaux cours, 1954, 240-241. — Conseil, 1955, 115.

École des Sciences appliquées. — Progrès, 1951, 243. — Devient faculté, 1954, 118. — Voir *Faculté des Sciences pures et appliquées.*

École des Sciences politiques et sociales. — Progrès, 1951, 241. — Conférences publiques, 1955, 116. — Voir *Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques.*

École d'Infirmières. — Progrès, 1951, 243. — Congrès, 1960, 235.

École normale. — Progrès, 1951, 244. — Nouveau principal, 1956, 127. — Hommage à l'ancien principal, 1956, 391; son décès, 1958, 395-398.

Éditions de l'U.O. — Récentes publications, 1951, 116, 246; 1952, 239-240, 490; 1953, 112-113; 1954, 243-244; 1955, 237-238, 378; 1956, 392; 1957, 147, 391-392; 1958, 251, 400; 1959, 115, 371, 505; 1960, 107, 352. — Lettre de Mgr Montini aux traducteurs des *Règles pour le Catalogue des Imprimés,* 1951, 497. — Rayonnement des tests de psychologie, 1954, 118-119. — Œuvres de M. Séraphin Marion, 1953, 112-113.

Étudiants. — Statistiques, 1951, 116-117; 1952, 121; 1953, 110-111; 1956, 131-132; 1957, 145; 1958, 248; 1959, 250; 1960, 235. — Débats interuniversitaires, 1958, 399.

Faculté de Droit. — Retard dans sa fondation, 1951, 241-242. — Reconnaissance par le barreau du Québec, 1952, 487. — Fondation, 1953, 247-248. — Comité consultatif, 1953, 247. — Inauguration, 1954, 114-115. — Doyen et conseil, 1954, 378. — Doctorat en droit, 1955, 237. — Maîtrise en droit, 1957, 142. — Leçons inaugurales, 1959, 113-114; 1960, 40-46, 103. — Divers, 1959, 248. — Section de *Common Law,* 1957, 389, 518; 1958, 250.

Faculté de Droit canonique, 1951, 242.

Faculté de Médecine. — Progrès, 1951, 242-243; 1959, 114, 248-249, 503-504. — Histoire, 1956, 499-500. — Première collation de grades, 1951, 392-396, 494-495. — Reconnue par l'Association médicale américaine, 1952, 125. — Nouvel édifice : construction, 1952, 237; 1954, 240; inauguration, 1954, 476-484, 485. — Collation de grades, 1952, 487. — Entente avec la « Victorian Order of Nurses », 1955, 116. — Cours supérieurs, 1955, 237. — Changement dans l'organisation des cours, 1955, 497. — Pharmacologie, 1956, 257. — Démission du doyen, 1957, 520. — Congrès, 1958, 250. — Honneur au doyen, 1958, 399. — Affi-

liation de l'Hôpital municipal, 1959, 503. — Nominations et promotions, 1960, 104, 233-234, 349-350. — Centre d'expérimentation, 1960, 234.

Faculté de Philosophie. — Progrès, 1951, 242. — Nouveau baccalauréat, 1952, 124. — Série de conférences, 1959, 247. — Voir *Institut de Philosophie.*

Faculté des Arts. — Fondation d'instituts : Est et Sud européen, 1951, 241; d'Éducation physique, 1951, 241; de Géographie, 1952, 124. — Nouveaux baccalauréats, 1952, 124. — Élections, 1952, 239; 1958, 398. — Nouvel édifice : construction, 1954, 240; pierre angulaire, 1956, 118-124, 126; inauguration, 1957, 133-140, 141. — Maîtrise en mathématiques, 1954, 380. — Fondation Major-Arthur-Pinard, 1958, 399. — Série de conférences, 1959, 247-248. — Chaire d'histoire du Canada, 1959, 368. — Laboratoire de langues, 1959, 368. — Cours de spécialisation en français, 1959, 501-502. — Centre de recherches en Littérature canadienne-française, 1960, 232. — Divers, 1958, 249-250; 1960, 106, 232.

Faculté des Sciences pures et appliquées. — Comité consultatif, 1954, 241. — Nouveaux locaux, 1954, 487; 1956, 112-118, 125-126; 1957, 141, 390, 518; 1959, 249. — Génie nucléaire, 1956, 257. — Évolution de l'enseignement des sciences à l'U.O., 1956, 498-510. — Cerveau électronique et centre de calcul, 1959, 114-249. — Congrès, 1959, 370-371; 1960, 105, 234, 350-351. — Découvertes, 1959, 504. — Voir *École des Sciences appliquées.*

Faculté des Sciences sociales, économiques et politiques. — Conférences publiques, 1955, 116; 1960, 232. — Annuaire, 1955, 376. — Nouveau doyen, 1959, 115. — Exposition d'art esquimau, 1960, 351. — Voir *École des Sciences politiques.*

Faculté de Théologie. — Progrès, 1951, 242. — Fondation des Cours supérieurs de Culture religieuse pour laïques, 1952, 124-125. — Nouveau conseil, 1955, 113-114. — A l'American Theological Association, 1956, 257. — Élections, 1958, 399.

Facultés ecclésiastiques. — *Lectio brevis* et inscription, 1951, 114; 1952, 119-120; 1953, 111; 1954, 117; 1956, 126. — 15e ann. du concile de Chalcédoine, 1952, 115-117, 121-123, 73*-83*. — Influence de *Deus Scientiarum Dominus,* 1951, 371-374. — 4e centenaire de l'Université Grégorienne, 1954, 117-118. — Congrès biblique, 1954, 115-116. — Corps enseignant, 1952, 488-489; 1957, 145-146; 1960, 103. — Activité des professeurs, 1952, 237-238; 1954, 487; 1955, 237, 375-376, 496; 1958, 247-248; 1959, 111-113, 500-501; 1960, 347. — Thèses et publications, 1954, 380. — Diplômes, 1956, 126. — Voir *Centre des Facultés ecclésiastiques, Séminaire universitaire.*

Institut de Communications. — Préliminaires, 1959, 248.

Institut d'Éducation physique. — Fondation, 1951, 241. — Inscriptions, 1959, 111. — Nominations, 1959, 503.

Institut de Géographie. — Fondation, 1952, 124.

Institut de Missiologie. — Approbation par la S.C. des Études, 1951, 115-116. — Travaux, 1951, 242. — Grades, 1954, 379. — Voir *Anthropologica.*

Institut de Pastorale. — Fondation, 1957, 146, 390. — Inscriptions, 1958, 247; 1959, 112-113. — Cours destinés à la formation de frères directeurs, 1960, 231.

Institut de Philosophie. — Progrès, 1951, 244. — Influence de *Deus Scientiarum Dominus,* 1951, 372. —

Série de conférences, 1959, 247. — Voir *Faculté de Philosophie.*

Institut de Psychologie. — Progrès, 1951, 243. — Rayonnement par les tests, 1954, 118-119. — Approbation par le Conseil canadien des Recherches en Sciences sociales, 1954, 486. — Devient École de Psychologie et d'Éducation, 1955, 236. — Voir *École de Psychologie et d'Éducation.*

Institut d'Histoire du Canada. — Fondation d'une chaire, 1959, 368. — Fondation de l'Institut, 1960, 102, 347-348.

Institut Est et Sud européen. — Fondation, 1951, 241.

Institut Interaméricain. — But, 1951, 244. — Bourse d'études à son directeur, 1955, 239.

« *La Rotonde* ». — 25e anniv., 1955, 114.

Publications des professeurs. — Traduction française des *Règles de la Bibliothèque vaticane pour le Catalogue des Imprimés,* 1951, 497; 1952, 69-70. — Bible de luxe, 1957, 147. — Publications diverses, 1959, 115, 371; 1960, 107, 351-353. — Voir *Éditions U.O., Revue U.O., Anthropologica.*

Recteur (le). — Discours : au 15e centenaire du concile de Chalcédoine, 1952, 115-117; à l'inauguration du nouvel édifice de la Faculté de Médecine, 1954, 476-481; à la collation d'un grade au card. Valeri, 1954, 471-473; au gouverneur général du Canada, 1956, 118-121; à l'inauguration des laboratoires de chimie, 1956, 112-114; à l'inauguration du nouvel édifice de la Faculté des Arts, 1957, 133-135. — A la F.I.U.C., 1956, 125. — Homme de l'année, 1956, 256. — Nouveau recteur, 1959, 109-111. — Activités diverses, 1959, 247, 499; 1960, 101, 231, 347.

Revue de l'Université d'Ottawa. — « Contribution à la culture générale de la patrie », 1951, 5-9; 1952, 278. — Notes sur sa fondation, 1951, 14-15. — Nouveau directeur, 1952, 490. — Et l'*Osservatore Romano,* 1953, 112. — Foyer de culture intégrale : 25e anniv., 1955, 385-387.

Secrétariat de la Conférence religieuse canadienne. — Congrès des religieux, 1954, 488.

Secrétariat de l'Association des Hôpitaux catholiques du Canada. — Congrès, 1954, 241-242.

Séminaire universitaire. — Progrès, 1951, 244-245. — Influence de *Deus Scientiarum Dominus* sur sa fondation et ses progrès, 1951, 372-373. — Nouveau supérieur, 1952, 489. — Ordinations, 1954, 379. — Jubilés d'argent, 1955, 376. — Supérieur à Saint-Domingue, 1956, 257. — Diocèses des étudiants, 1959, 113.

Service des Relations extérieures. — Fondation, 1959, 113.

Société canadienne d'Études mariales. — 7e session annuelle, 1956, 130.

Société canadienne d'Histoire de l'Église. — 22e congrès annuel, 1956, 129-130.

Société des Conférences. — Programme, 1952, 120-121; 1953, 114-115; 1954, 116, 489-490; 1956, 129; 1957, 143. — Nouvel aumônier, 1955, 378. — Réorganisation, 1957, 519.

Société thomiste. — Conférences, 1951, 116, 245, 496; 1952, 119; 1953, 114; 1954, 116-117, 379; 1956, 130; 1958, 248. — Journée thomiste, 1952, 238-239. — Conseil, 1954, 489. — 25e anniv., 1955, 114. — 30e anniv., 1960, 105-106. — Liste des travaux, 1960, 106, note 1. — *Thèses de maîtrise et de doctorat,* 1959, 163*-166*; 1960, 177*-180*.

Visiteurs de marque. — Premier ministre d'Italie, 1952, 123-124. — Mgr Montini et le card. Piazza, 1952, 119. — Marquise Pacelli, 1952, 489-490. — Card. Léger, 1954, 114. — Card. Valeri, 1954, 471-476, 485. — Chancelier d'Autriche, 1955, 113. — Délégué apostolique, 1955, 113. — Gouverneur général du Canada, 1956, 118-124, 126.

UNIVERSITÉ Laval. — Centenaire, 1952, 276-277.

UNIVERSITÉ Saint-Charles-Borromée. — Érection, 1954, 239.

UNIVERSITÉS. — Rôle dans la formation de l'administrateur public, 1951, 22-26. — Idée et mission des universités catholiques, 1951, 174-175. — Rôle dans le monde moderne, 1952, 422-430. — Causes du déclin des universités non catholiques, 1952, 467-477. — Vers l'essor de nos universités, 1952, 477-484. — Rôle et importance dans la vie nationale, 1954, 468-470. — Éducation du sens social à l'université, 1958, 5-17. — Éducation supérieure nécessaire pour tous, 1959, 322-330.

UNIVERSITÉS canadiennes. — Programmes d'éducation de leurs professeurs, 1955, 217-224. — Éducation du sens social, 1958, 11-17. — Rôle dans la formation de l'administrateur public, 1951, 24-26.

UPPER-THÉRIEN (lac). — Origine du nom, 1959, 244.

URBAIN II. — Pondération dans l'application des canons, 1952, 23*-25*.

URBANISATION. — Au Canada français, 1953, 425-426, 437-439.

URUGUAY. — Rôle de José Artigas dans sa libération, 1951, 129-145.

U.R.S.S. — Influence sur l'établissement et l'évolution des « démocraties populaires », 1952, 339-353. — *Le Docteur Jivago*, 1959, 215-227. — Tendances actuelles de la politique soviétique, 1959, 331-366. — Voir *Communisme, Russie.*

USURE. — Diatribe de S. Jean Chrysostome, 1957, 135*-136*. — Voir *Biens temporels.*

V

VAC (Bertrand). — *Louise Genest*, 1951, 438-439.

VACHON (Mgr Alexandre). — Décès, 1953, 129-130, 377.

VALÉRY (Paul). — Sa conception de la civilisation européenne, 1952, 402-403. — Symbolisme, 1955, 42-58.

VALEURS morales. — Selon Nicolaï Hartman, 1953, 48*-52*; 1958, 86*-104*.

VANCOUVER (Georges). — Explorateur de la Colombie-Britannique, 1958, 218-220.

VANCOUVER (île de). — Découverte par les Espagnols, 1958, 216-218. — Remise aux Anglais, 1958, 218-220. — Premiers missionnaires catholiques, 1958, 360-363. — Dévotion à la B.V. Marie aux premiers jours de la colonie, 1952, 82-89. — Érigée en diocèse, 1958, 480-488.

VANDENBERGHE (Florent), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 244-245. — Projet de vicariat apostolique pour le nord-est du Canada, 1960, 59-81.

VANDENBERGHE (montagne). — Origine du nom, 1959, 244-245.

VANITÉ. — Fustigée par Robert de Sorbon, 1953, 507-514.

VATICANE (Bibliothèque apostolique). — Insurpassable foyer d'humanisme, 1952, 55-70.

VAUXCELLES (Bourlet de). — Relations avec Rœderer et Mme de Staël, 1960, 162-165.

VÉDÂNTA. — Existants et acte d'être, 1955, 220*-247*.

VEGA (C. de). — Modes de maternité, 1960, 147*-148*.

VÉGREVILLE (Valentin), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 245.

VÉGREVILLE (ville et village). — Origine du nom, 1959, 245.

VERBE. — Signifie l'action et la passion, consignifie le temps, 1952, 174. — Signifie l'existence, 1952, 175. — Génération du verbe humain, chez S. Augustin, 1954, 100*-108*.

VERBE divin. — Sagesse divine communiquée aux hommes, 1959, 8*-23*, 121*-142*.

VÉRITÉ. — Contemplation, but de l'appétit inné du vrai, 1951, 309-320. — Preuve de l'existence de Dieu par la recherche de la vérité, selon S. Augustin, 1951, 407-413. — Connaissance dans la vérité éternelle, chez S. Augustin, 1954, 93*-99*.

VERLAINE (Paul). — Symbolisme, 1955, 42-58.

VERTUS. — Théologales : valeur ascétique, 1952, 23-25; dans l'apostolat missionnaire, 25-32. — Morales, dans l'apostolat missionnaire, 1952, 32-34. — Concours apporté par la connaissance, 1952, 84*-103*.

VEUVE. — Législation du pape Sirice : mariage à une veuve, empêchement aux ordres, 1958, 35*-36*.

VEYRET (abbé). — Missionnaire en Colombie-Britannique, 1958, 221.

VIAU (Roger). — *Au Milieu de la Montagne,* 1952, 458-459.

VICTORIA (Grand-Lac). — Missions indiennes, 1957, 102-106.

VIEIRA (Antonio). — Missionnaire au Brésil, 1960, 199.

VIERGES. — Consécration, 1955, 201*-210*.

VIGER (Jacques). — Collectionneur de documents historiques, 1953, 209.

VILLENEUVE (card. J.-M.-R.), o.m.i. — Rayonnement social, 1952, 129-155. — Notice et toponymie, 1959, 245.

VILLENEUVE (village). — Origine du nom, 1959, 245.

VIRGILE (moine). — Ses démêlés avec S. Boniface, 1955, 197-209.

VITORIA (François de), o.p. — Défend la liberté de conscience des Indiens, 1960, 190-194.

VOCATION. — Du médecin, 1951, 392-396.

VOCATION sacerdotale. — Gratuité, 1952, 105*-106*. — Théologie et psychologie, 1956, 350-388. — Formation des religieux clercs, 1957, 273-292.

VOLONTÉ. — Rôle dans la connaissance du concret, selon l'existentialisme et le thomisme, 1952, 155*, 158*-165*. — Rôle dans la culture de l'esprit, 1959, 143*-152*.

W

WADI MURRABA'AT. — Fouilles et manuscrits bibliques, 1953, 119*-120*.

WAGNER (gare). — Origine du nom, 1959, 245-246.

WAGNER (Joseph), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 245-246.

WAHL (Jean). — Conception de la poésie, 1957, 445, 446, 447.

WASHINGTON (Déclaration de). — Défense collective du continent américain, 1952, 53-54.

WASHINGTON (George). — Politique étrangère, 1955, 10-11.

WASWANIPI. — Missions catholiques, 1957, 351-358.

WATT (Wm). — Et les Missions catholiques à la Baie James, 1957, 230-231, 344, 370-375.

WELSH (John), o.m.i. — Notice et toponymie, 1959, 246.

WELSH (lac). — Origine du nom, 1959, 246.

WEYMONTACHINGUE. — Missions catholiques, 1957, 346-349.

WILLAMETTE. — Canadiens français de cette vallée demandent des missionnaires, 1958, 224-225, 323-342.

WOLF (Hugo). — Brève biographie, 1953, 242-246.

Y

YAHVÉ (Serviteur de). — Littérature catholique récente concernant ses chants, 1960, 5*-20*.

YAHVISTE. — Son œuvre dans l'A.T., 1960, 210*-211*.

YOUGOSLAVIE. — Constitution « démocratique populaire », 1952, 339-353. — Et les Croates, 1958, 296-298, 303-304; 1959, 353, note 27. — Et l'U.R.S.S., 1959, 482, 496.

YVES de Chartres. — Méthode d'interprétation du droit canonique, 1952, 23*-35*. — Confond interprétation et dispense, 1952, 31*-34*.

Z

ZACHARIE (pape). — Intervention dans les démêlés de S. Boniface et du moine Virgile, 1955, 197-209.

ZADRUKA. — Communauté familiale croate, 1958, 302-303.

1. - Articles de fond, actualites, chroniques, parties documentaires

2. Table des auteurs des articles, etc.

A

AMOROSO-LIMA (A.). — L'Amérique en face de la culture universelle, 1953, 295-321.

ANNICE (Sister M.). — Our Lady of Holy Hope, 1960, 30-39.

ARQUILLIÈRE (Mgr F.-X.). — La crise de la conscience européenne, 1951, 27-39.

AZARD (P.). — Introduction à l'étude de la possession, 1959, 39-50.

B

BEAUDOIN (L.), s.m.m. — La technique de la pénétration communiste, 1956, 149-172.

BEAULNE (Y.). — Politesse et Politique, 1954, 398-407.

BÉLANGER (M.), o.m.i. — Assumpta est Maria in Cælum, 1951, 137*-150*. — Un nouveau traité de théologie mariale, 1954, 118*-127*. — Immaculée Conception et corédemption, 1954, 133*-176*.

BELLEMARE (R.), o.m.i. — Verbum Caro, 1952, 73*-83*. — Pour une théologie thomiste de la pauvreté, 1956, 137*-164*. — Étienne Gilson chez les peintres, 1959, 257-280. — Credere. Note sur la définition thomiste, 1960, 37*-47*.

BERGERON (V.) et COUTU (J.-C.-M.). — Méthode de recherches juridiques, 1960, 365-384.

BÉRUBÉ (G.), c.ss.r. — L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles, 1953, 129*-160*. — Saint Alphonse, moraliste actuel ? 1957, 65*-98*.

BOEHM (W. W.). — The Need for Courage, 1960, 47-56.

BOUDENS (R.), o.m.i. — Lamennais : I, Le catholicisme libéral, 1959, 166-180; II, Le drame intérieur, 1959, 298-321.

BOULANGER (T.). — « The Canadian Education Association » et le Canada français, 1958, 28-39.

BOUTIN (L.-N.), o.m.i. — Conseil ou précepte en matière d'abstinence, 1953, 20-36.

BOYER (C.), s.j. — Comment peut se réaliser la réunion des chrétiens, 1953, 50-62.

BRADY (J. E.), o.m.i. — The Catholic Church in South Africa, 1952, 431-445.

BRANDT (R. J.). — Freud and Nietzsche : A Comparison, 1955, 225-234. — Sigmund Freud, the Man, 1955, 418-435. — The dynamics of Transference, 1956, 199-223.

BRAULT (L.). — Bibliographie d'Ottawa, 1954, 345-375.

BROMKE (A.) and POL (A. N.). — The Concept of People's Democracy in the Post-Stalinist Period, 1959, 473-498.

BUSTAMANTE (C. Montero de). — José Artigas, fondateur de la république de l'Uruguay, 1951, 129-145.

C

CAMPICHE (M.). — Saint-Pierre et son martyre, 1952, 249-273.

CARRIÈRE (G.), o.m.i. — La Revue : « Contribution à la culture générale de la patrie », 1951, 5-9. — « L'École

d'Athènes » et l'histoire de la philosophie grecque, 1951, 161-172. — Pour le progrès des missions, 1951, 414-420. — Un insurpassable foyer d'humanisme, la Bibliothèque apostolique Vaticane, 1952, 55-70. — Paix véritable et sens chrétien, 1952, 224-231. — L'eucharistie et la paix, 1952, 232-234. — Notre héritage culturel, 1952, 274-278. — L'Église canadienne vers 1841, 1954, 66-89. — Le renouveau catholique de 1840, 1954, 257-279. — Un universitaire authentique, le P. Roméo Trudel, o.m.i., 1954, 465-467. — Une date importante pour l'Église canadienne : le 2 décembre 1841, 1955, 78-102. — L'Honorable Compagnie de la Baie-d'Hudson et les missions des Oblats, 1844-1861, 1955, 330-364. — Foyer de culture intégrale. Les vingt-cinq ans de la Revue, 1955, 385-387. — Cent ans d'apostolat au Labrador, 1955, 388-417. — Le Collège de Bytown, 1956, 56-78; 224-245; 317-349. — Au cœur de la nature, 1956, 498-510. — Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie-d'Hudson, 1957, 82-132; 220-266; 340-388; 478-517. — Témoignage de vitalité intellectuelle. Le Congrès des Sociétés savantes, 1958, 124-135. — Essai de toponymie oblate canadienne. En marge d'un anniversaire, 1958, 364-394; 522-531; 1959, 93-108; 233-246. — Projets de circonscriptions ecclésiastiques : vicariat apostolique pour le Nord, 1960, 57-81. — Monseigneur Ignace Bourget et les Oblats, 1960, 400-420.

CASSELMAN (P. H.). — Full Employment, 1952, 189-209.

CAYRÉ (F.), a.a. — Les preuves courantes de l'existence de Dieu, 1951, 397-413.

CÉSAIRE (J.). — Libéralisme et libéralismes, 1959, 423-435.

CHAPUT (R.), o.m.i. — The Christian Doctrine of Indissolubility, 1958, 239-246.

CHEVRIER (L.). — La vocation du médecin, 1951, 392-396.

CLERCQ (C. de). — Les sources du Code de Droit canonique latin, 1951, 73*-80*; 214*-234*.

CORNET (R.-K.). — L'orientation professionnelle en Belgique, 1951, 227-233. — Vers la connaissance de la personnalité de l'homme, 1952, 310-319.

CORRIVEAU (P.), o.m.i. — L'unité européenne et le christianisme, 1951, 259-286. — Les origines historiques des attitudes américaines en politique étrangère, 1955, 5-33.

COUTU (J.-C.-M.) et BERGERON (V.). — Méthode de recherches juridiques, 1960, 365-384.

COUTURIER (F.), c.s.c. — Le « Jour de Yahvé » dans l'Ancien Testament, 1954, 193-217.

CROTEAU (J.), o.m.i. — Introduction à l'existentialisme, 1952, 90-110. — « Humani Generis » et l'existentialisme, 1952, 151*-172*. — Personnalisme thomiste, 1953, 161*-197*. — Notes sur l'« Ontologie phénoménologique » de Sartre, 1954, 53*-60*. — Gabriel Marcel, homme de communion, 1956, 491-497. — Ou bien... ou bien... Pensée subjective et pensée objective, 1959, 100*-112*. — L'être dans le lit de Procuste, 1959, 181*-201*.

D

DALLAIRE (J.-P.), s.j. — L'objet de la psychologie, 1951, 81*-106*.

DALLA TORRE (G.). — Les brèches de l'Occident, 1951, 385-391.

DANDURAND (M.), abbé. — Les premières difficultés entre Mgr Bourget et l'Institut canadien de Montréal (1844-1865), 1955, 145-165; 273-307.

DASSONVILLE (M.-A.). — La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de La Ramée, 1953, 322-355. —

Voyage en Béotie, séjour à Athènes et retour à Sparte, 1954, 328-344; 432-464.

DAYHAW (L. T.). — De la préférence latérale chez l'homme, 1951, 71-94; 199-226.

DÉCARIE (V.). — La date de composition et de révision de « Contra Gentiles », livre II, chapitre 21, 1958, 49*-51*.

DEHLER (R.). — Immigration on Canadian unity. A Philosophical Note, 1959, 228-232.

DEMAN (T.), o.p. — Le concours de la connaissance à la vertu, 1952, 84*-103*.

DESROCHES (A.), c.s.v. — L'élément formel de l'inspiration, 1956, 215*-234*.

DÉSY (J.). — Le milieu de culture, 1953, 261-276.

DIRECTION (La). — Jean XXIII, 1959, 5-6.

DODSON (E. O.). — Some Comments on Science and Religion, 1959, 199-214.

DOZOIS (L.), o.m.i. — La basilique du Saint-Sépulcre, 1952, 111-114.

DROUIN (Fr. F.-M.), o.p. — Conjugal Love. A Way of Sanctity, 1959, 153*-162*.

DUCHARME (L.), o.m.i. — « Esse » chez saint Albert le Grand, 1957, 209*-252*.

DUHAMEL (R.). — Il y a une querelle romantique, 1960, 245-256.

DUMAS (E.). — L'Histoire du Canada français du chanoine Groulx, 1953, 356-359.

DUMOULIN (Hon. juge J.). — Introduction à l'étude de la responsabilité administrative, 1960, 40-46.

E

EASTON (S. C.). — Euripides, Socrates, and the Death of Greek Tragic Drama, 1952, 320-338.

F

FAIRBANKS (H. G.). — Hawthorne and the Nature of Man, 1958, 309-322. — Citizen Hawthorne and the Perennial Problems of American Society, 1959, 26-38.

FORBES (D. J.), o.m.i. — Temporal Goods in the Christian Economy. A Thomist Synthesis, 1960, 185*-206*.

FORBES (G.), o.m.i. — Devotion to the Blessed Virgin Mary in Early British Columbia History, 1952, 82-89.

FORD (J.). — Lewis Mumford and the End of Art, 1960, 281-299.

FREED (P.). — Johann Sebastian Bach, 1951, 178-190. — Albrecht Dürer (1471-1528), 1951, 335-343. — Hugo Wulf, 1953, 243-246.

FRÉGAULT (G.). — La Compagnie de la Colonie, 1960, 5-29; 127-149.

FROST (Hon. L. M.). — Remarks at Opening of New Building of the Faculty of Medicine, University of Ottawa, 1954, 481-484.

G

GABRIEL (A. L.). — The Preparatory Teaching in the Parisian Colleges during the XIVth Century, 1951, 449-483. — Robert de Sorbonne, 1953, 473-514.

GARCEAU (B.), o.m.i. — Pie XII, éducateur de la pensée scientifique contemporaine, 1959, 7-14. — L'amour de la sagesse dans la culture, 1959, 143*-152*.

GAREAU (E.), o.m.i. — Pourquoi tenir à l'enseignement du latin ? 1956, 39-55.

GAY (P.), c.s.sp. — Le vénérable François-Marie-Paul Libermann, 1952, 210-223.

GENDRON (Dr P.). — Discours à l'occasion de l'inauguration du laboratoire de génie chimique, 1956, 116-

118. — Les catholiques et les sciences au Canada, 1957, 153-158.

GERMAIN (P.), c.s.c. — La théologie de saint Thomas d'Aquin, science de la foi, 1958, 156*-184*.

GERVAIS (J.), o.m.i. — La recherche intellectuelle et l'encyclique « Humani Generis », 1951, 307-327.

GIANELLI (A. P.). — Economics in Crisis, 1952, 279-301. — A Patron Saint for Economists : G. Toniolo, 1959, 77-83. — Romanticism and Economics : A Neglected Chapter, 1959, 436-446. — "Colloquium": a forum for philosophy teachers, 1960, 180*-181*.

GRABOWSKI (S. J.). — God « Contains » the Universe. A study in Patristic Theology, 1956, 90*-113*; 165*-187*.

GRAHAM (T. F.). — Doll Play Phantasies of Negro and White Primary School Children, 1953, 229-242.

GRANDPRÉ (M. de), c.s.v. — L'expérimentation en pédagogie, 1959, 84-92.

GRATTON (H.), o.m.i. — L'évolution des sciences humaines, 1956, 246-255.

GREENWOOD (T.). — Les fondements de la géopolitique, 1952, 5-19. — La notion thomiste de la quantité, 1952, 228*-248*. — La nature des mathématiques selon Aristote, 1953, 216-228. — Le Berceau de la bombe atomique, 1954, 408-420. — La pensée d'Edmée de La Rochefoucauld, 1957, 171-185.

GUINDON (R.), o.m.i. — Quelques réflexions sur l'enseignement de la morale chrétienne, 1951, 61*-68*. — Le caractère évangélique de la morale de saint Thomas d'Aquin, 1955, 145*-167*. — La « Lectura super Matthæum incompleta » de saint Thomas, 1955, 213*-219*. — A propos de la chronologie du « Compendium », 1956, 193*-214*. — Le « De Sermone Domini in monte » de saint Augustin dans l'œuvre de saint Thomas, 1958, 57*-85*. — La théologie de saint Thomas dans le rayonnement du « Prologue » de saint Jean, 1959, 5*-23*; 121*-142*.

GUTTENBERG (A.-Ch. de). — Cornelius Krieghoff, 1954, 90-107. — James Wilson Morrice, 1955, 365-374.

H

HARLOW (N.). — Bibliographers in an age of scientists, 1953, 37-49.

I

IVANOV (P. P.). — Le Centre catholique de l'Université d'Ottawa, 1951, 173-177.

J

JALBERT (G.), o.m.i. — La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès, 1960, 21*-36*. — Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne, 1960, 89*-101*.

JEFFERLS (R. R.). — The "Conte" as a Genre in Renaissance France, 1956, 435-450. — Guillaume des Autels and his Pastiche of Rabelais, 1958, 18-27.

JETTÉ (F.), o.m.i. — La personnalité missionnaire de la bienheureuse Marguerite Bourgeoys, 1951, 50-63. — Le ministère missionnaire, moyen de perfection religieuse, 1952, 20-36. — L'expérience apostolique du baron de Renty, 1959, 68-76.

JOLIVET (R.). — Le problème de l'évidence du jugement et l'évidence antéprédicative d'après Husserl, 1951, 235*-253*.

JONSEN (A. R.), S.J. — "Insight", Thomism, and Contemporary Philosophy, 1960, 102*-114*.

JOPPOLO (A.), o.m.i. — Notes bibliographiques de théologie fondamentale, 1960, 172*-176*.

JOST (T. P.). — Les territoires récupérés de la Pologne, 1955, 481-494.

JUDEK (S.). — Proposal for Free Trade in Europe and their Possible Impact on Canada's Trade, 1958, 180-190. — The Development and Prospects of the Canadian Shipping Industry, 1959, 181-198. — The Evolution of Keynesian Approach to International Trade, 1960, 257-274.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS. — Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de François Garasse, s.j., 1954, 280-298. — Rapports du naturel et du surnaturel dans l'œuvre de P. de Bérulle : nature, incarnation, grâce, 1957, 293-321.

K

KAYE (V. J.). — Sir Casimir Stanislaus Gzowski. A Great Canadian (1813-1898), 1955, 457-464. — Political Integration of Ethnic Groups. The Ukrainians, 1957, 460-477. — Immigrant Psychology. Reactions Caused by Changes of Environment, 1958, 199-212. — Canadians of Byelorussian Origin, 1960, 300-314.

KIPPES (A.), o.m.i. — The Nature of The Spiritual Maternity, 1960, 121*-171*.

L

LACHANCE (C.-M.), o.p. — L'homme peut-il savoir qu'il a la grâce ? 1954, 65*-92*. — La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif, 1956, 23*-51* ; 75*-89*.

LACHANCE (E.), eudiste. — La fin de la vie terrestre de la Vierge Marie, étudiée à la lumière de sa sainteté, 1956, 5*-22*.

LAFONTAINE (P.-H.), o.m.i. — Sources divines et humaines du droit canonique, 1955, 173-196. — Mr. H. L. Cartwright Promotes Divorce, in "Maclean's", or How Not to Write History, 1958, 226-238. — Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice, 1958, 31*-48*.

LAFRAMBOISE (J.-C.), o.m.i. — L'orientation de l'enseignement de l'administration publique au Canada français, 1951, 17-26. — Allocution à l'occasion du 15e centenaire du concile de Chalcédoine, 1952, 115-117. — Le dogme de l'Immaculée Conception et les temps présents, 1954, 5-19. — Enseignement pontifical et famille chrétienne, 1956, 298-305.

LAJEUNESSE (P.), o.m.i. — L'Église catholique en Afrique du Sud, 1953, 157-186.

LAMIRANDE (E.), o.m.i. — L'implantation de l'Église catholique en Colombie-Britannique (1838-1848), 1958, 213-225 ; 323-363 ; 453-489.

LAPOINTE (Hon. H.). — Discours à la collation des grades le 6 juin 1954, 1954, 468-471.

LAURIN (J.-R.), o.m.i. — Période contemporaine en histoire de l'Église, 1954, 108-112. — Saint Boniface, Virgile et le pape Zacharie, 1955, 197-209. — La consécration des vierges chrétiennes, 1955, 201*-210*.

LAUZIÈRE (A.-E.). — Coups de sonde dans le roman canadien, 1956, 306-316.

LAVENIR (H.). — Les Français en Nouvelle-Zélande, 1951, 191-198. — Le français, langue diplomatique, 1951, 484-493. — Une Nouvelle-France d'Europe centrale, 1952, 302-309.

LAZURE (J.), o.m.i. — L'immaculée conception de Marie et sa causalité universelle de grâce, 1954, 189*-226*. — La loi naturelle en philosophie morale, 1958, 5*-30*.

LEBLANC (E.). — Les arts et l'aisance, 1956, 186-198.

LÉCUYER (J.), c.s.sp. — Le sacerdoce chrétien selon saint Ambroise, 1952, 104*-126*.

LEFEBVRE (F.). — Philosophie ou théologie de l'histoire ? 1953, 277-284.

— Notes sur le travail d'archives, 1954, 218-238. — Profondeurs de Satan, 1954, 315-327. — Univers dernière heure, 1955, 59-77. — Théologie de l'histoire, 1955, 308-329. — L'histoire inconnue de l'astronomie, 1956, 79-108. — L'homme devant l'histoire, 1957, 186-219. — Introduction à la paléographie canadienne, 1958, 490-521. — Vocation à l'étude, 1959, 129-165. — L'observation paléographique, 1960, 315-346.

LEPARGNEUR (F.), o.p. — Chrétienté et histoire, 1958, 265-288. — L'attitude chrétienne en face du judaïsme actuel, 1959, 413-422. — Brève histoire des missions catholiques en Amérique latine, 1960, 185-208.

LESAGE (G.), o.m.i. — La genèse de l'acte juridique, 1951, 5*-31*. — Le rayonnement social du cardinal Villeneuve, 1952, 129-155. — Le « Décret de Gratien » et la nature du droit canonique, 1952, 207*-227*. — Notre économie familiale avant 1840, 1953, 63-83. — Notre économie familiale de 1840 à 1940, 1953, 416-440. — Notre économie familiale depuis 1940, 1954, 299-314. — Sources textuaires des canons relatifs à la confirmation, 1959, 24*-48*. — Sources textuaires des canons relatifs à l'extrême-onction, 1959, 65*-87*.

LESAGE (Hon. J.). — L'enseignement dans le Nord du Canada, 1955, 129-144.

LONGPRÉ (A.), abbé. — Le père Eugène Prévost, 1951, 237-240.

LONGPRÉ (E.), o.f.m. — Un médiéviste canadien-français, le R.P. Victorin Doucet, o.f.m., 1960, 216-230.

LORANGER (L.), o.m.i. — L'Église et la médecine, 1956, 269-297.

LOUIS-MARIE (Père), o.c.s.o. — A la suite de saint Bernard, 1954, 181-192.

LUCKHART (R.), o.m.i. — Matthew 11, 27 in the "Contra Hæreses of St. Irenæus", 1953, 65*-79*.

M

MAILHIOT (M.-D.), o.p. — Quelques remarques sur la littérature catholique récente concernant les chants du Serviteur de Yahvé, 1960, 5*-20*.

MANKIEWICZ (R. H.). — Satellites, agents de paix, 1960, 95-100.

MARAS (R. J.). — French Literary Antecedents of the Expedition to Mexico, 1960, 82-94.

MARCOTTE (E.), o.m.i. — « Un ouvrier de la pensée », le père Georges Simard, o.m.i., 1957, 5-20. — Directives pontificales pour la formation des religieux clercs, 1957, 273-292. — L'extrême-onction et la mort, d'après saint Thomas d'Aquin, 1960, 65*-88*.

MARCOTTE (P.). — Poetry and the Creative Process, 1960, 385-399.

MARION (S.). — Littérateurs et moralistes du Canada français d'autrefois, 1951, 146-160.

MARTEL (J.), o.m.i. — Propos à l'occasion du cinquantième anniversaire de la publication du « Motu Proprio » de Pie X sur la musique sacrée (22 novembre 1903), 1954, 20-24.

MARTIN (E.), de l'Oratoire. — Le « Motu Proprio » et les compositeurs, 1954, 25-43.

MARTIN (Hon. P.). — Les universités canadiennes dans le monde moderne, 1952, 422-430.

MASSEY (T.H. V.). — Discours à l'occasion de la pose de la pierre angulaire de l'édifice de la Faculté des Arts, 1956, 121-124.

MAYRAND (S. Exc. L.). — Une fondation canadienne, l'Institut de la Providence au Chili, 1953, 379-394. — Arthur Therrien, apôtre de la haute pampa, 1955, 166-172.

MEHLING (J.). — Aspects généraux du problème asiatique, 1957, 21-39. — La

théorie économique devant les problèmes de la vie quotidienne, 1957, 159-170. — Notes sur le système économique des pays musulmans considéré à travers le Koran, 1957, 322-339. — Pour ou contre l'automatisation ? 1958, 40-54.

MÉNARD (J.). — Xavier de Maistre et Rodolphe Töpffer, une amitié littéraire, 1956, 173-185. — Madame de Staël et Rœderer, avec documents inédits, 1960, 150-184.

MÉNARD (J.-E.), p.s.s. — L'interprétation patristique de Jean, VII, 38, 1955, 5*-25*.

MICHIELS (G.), o.f.m.cap. — Les messes manuelles chantées dans les églises non paroissiales, les oratoires publics et les oratoires semi-publics, 1953, 201*-221*.

MONETTE (A.), o.p. — Le bonheur de Dieu, 1951, 421-426. — L'être, l'exister et Dieu, 1952, 171-188. — Pour l'avènement d'un nouvel humanisme, 1952, 377-404.

MOSTOVAC (M.). — La société croate: origine et structure, 1958, 289-308. — Les tendances actuelles de la politique soviétique, 1959, 331-366.

Mc

McCUTCHEON (W. W.). — Some Aspects of In-service Teacher Education. Programs Provided by Canadian Degree Granting Colleges and Universities, 1955, 217-224.

McLEAN (G.), o.m.i. — Symbol and Analogy : Tillich and Thomas, 1958, 193*-233*.

N

NABAIS (J. A.), abbé. — La vocation sacerdotale à la lumière de la théologie et de la psychologie, 1956, 350-388; 451-490.

NADEAU (E.), o.m.i. — A l'origine des missions de la Baie James, 1954, 53-65.

NESMY (Dom C.), o.s.b. — Du « Curé de Village » au « Curé de Campagne », 1951, 40-49.

NORMANDIN (R.), o.m.i. — Épines ou roses. Les plaisirs dans la vie chrétienne, 1953, 7-19. — Notre grand chancelier n'est plus, 1953, 129-130. — Discours à l'occasion de la remise du diplôme de docteur en droit à S. Ém. le card. Valerio Valeri, 1954, 471-473. — Discours à l'occasion de l'inauguration du nouvel édifice de la Faculté de Médecine, 1954, 476-481. — Conférence au Dimanche de la Saint-Jean, le 31 octobre 1954, 1955, 109-112. — Discours à l'occasion de l'inauguration du laboratoire de génie chimique, 1956, 112-114. — Discours à l'occasion de la pose de la pierre angulaire de l'édifice de la Faculté des Arts, 1956, 118-121. — Discours à l'occasion de l'inauguration de l'édifice de la Faculté des Arts, 1957, 133-135. — Éducation du sens social à l'université, 1958, 5-17. — « Le Docteur Jivago », 1959, 215-227. — Présence de saint Thomas d'Aquin, 1960, 121-126.

O

O'GRADY (E.). — Graham Greene, écrivain eschatologique, 1952, 156-170. — Une critique littéraire saine, 1953, 285-294.

OSTAN (M.). — La foi de Dante Alighieri dans la « Divine Comédie », 1951, 95-112.

P

PAGANO (S.), o.m.i. — Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain (1587-1588), 1952, 129*-150*. — Récitations bibliques, 1953, 233*-250*. — Récitations bibliques et exégèse, 1955, 210-216. — Présentation des livres de l'Ancien Testament selon l'ordre chronologique de leur formation, 1960, 207*-221*.

PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — La crise de l'éducation moderne, 1952, 71-81. — La mission de l'Université, 1952, 467-484. — L'éducation physique dans le développement intégral de la personnalité, 1953, 131-156; 441-472; 1954, 129-180. — L'Éducation familiale au tournant de l'histoire, 1955, 103-108. — Le rôle du traducteur dans la société internationale, 1956, 109-111.

PATRY (M.), o.m.i. — Le Père Henri Morisseau, o.m.i., 1951, 234-236.

PATTIN (A.), o.m.i. — Gilles de Rome, o.e.s.a., et la distinction réelle de l'essence et de l'existence, 1953, 80*-116*. — La structure de la « tertia via » dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin, 1957, 26*-35*. — Contribution à l'histoire de la relation transcendantale, 1958, 137*-155*.

PAUL-ÉMILE (Sr), s.g.c. — La piété filiale vertu fondamentale de l'âme chinoise, 1951, 328-334.

PESCE (Don G.). — Le moyen âge, 1956, 5-38. — Le portrait de Rutebeuf, 1958, 55-118.

PÉTRIN (J.), o.m.i. — Les modes de dire « per se » et la démonstration, 1951, 173*-192*.

PHILIPPON (M.-M.), o.p. — Introduction à l'étude des dons du Saint-Esprit, 1959, 51-67.

PIERRE (S.-M.), o.p. — La philosophie du positivisme logique, 1954, 5*-52*.

PILOTTE (G.-R.), abbé. — Pie XII le Grand, 1959, 15-25.

PIRE (G.). — Rousseau expliqué par Rousseau, 1957, 40-81.

POL (J. N.) and BROMKE (A). — The Concept of People's Democracy in the Post-Stalinist Period, 1959, 473-498.

PORDAN (L.). — Nicolaï Hartman, 1882-1950, 1953, 36*-56*. — Valeurs ou Dieu ? 1958, 86*-104*.

POTVIN (A.). — The Illusion of Progress, 1951, 64-70.

PRÉVOST (Son Exc. Mgr G.), p.m.é. — L'Église du Silence, 1955, 257-272.

PROULX (A.-C.). — Les Sonnets de Victor Hugo, 1960, 275-280.

PRUCHE (B.), o.p. — Pourquoi l'existentialisme est-il athée ? 1951, 287-306. — Existants et acte d'être devant les philosophies orientales, 1955, 168*-200*; 220*-265*. — Absence et silence de Dieu dans le monde contemporain, 1958, 145-179.

R

RABCEWICZ-ZUBKOWSKI (L.) — Traits caractéristiques des constitutions des « Démocraties populaires », 1952, 339-353.

REBUFFET (A.), o.m.i. — La régénération baptismale selon saint Thomas d'Aquin, 1955, 73*-139*.

RÉDACTION (La). — Hommage à Son Exc. Mgr Maxime Tessier, 1951, 257. — Le T.R.P. Rodrigue Normandin, o.m.i., recteur magnifique de l'Université d'Ottawa, 1952, 248 *bis*. — Son Exc. Mgr Marie-Joseph Lemieux, o.p., 1953, 377-379. — Le T.R.P. Henri Légaré, o.m.i., recteur magnifique de l'Université d'Ottawa, 1958, 409.

RENAUD (A.), o.m.i. — Les Canadiens de descendance indienne, 1957, 405-426.

RETIF (A.), s.j. — La foi missionnaire ou kérygmatique et ses signes, 1951, 151*-172*. — L'œuvre missionnaire, jugement de Dieu, 1952, 5*-22*. — A propos d'un anniversaire spirituel, les héroïques débuts de Marie de l'Incarnation, au Canada, 1954, 385-397.

ROBIDOUX (R.), o.m.i. — « Les Soirées canadiennes » et « Le Foyer canadien » dans le mouvement littéraire québecois de 1860, 1958, 411-452.

ROLLAND (J.). — La section canadienne de la Commission léonine, 1960, 57*-58*.

ROUSSEAU (J.), o.m.i. — Le IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, 1958, 119-123.

ROUSSEL (G.), abbé. — Les maîtrises et chorales françaises cinquante ans après le « Motu Proprio », 1954, 44-52.

ROUSSIN (M.). — La sécurité continentale, 1952, 37-54. — Quand les illusions deviennent réalités, 1953, 395-415. — Caracas, mars 1954, 1954, 421-431.

ROY (P.-E.), c.s.c. — Eucharistie et histoire, 1957, 253*-267*.

RUCH (E.), o.m.i. — Les relations entre la raison et la foi dans la pensée de Maurice Blondel, 1959, 202*-241*.

S

SAINT-LAURENT (T.H. L.). — Discours à l'occasion de l'inauguration de l'édifice de la Faculté des Arts, 1957, 135-140.

SALGADO (J.-M.), o.m.i. — La méthode d'interprétation du droit, en usage chez les canonistes, des origines à Urbain II, 1951, 201*-213*; 1952, 23*-35*.

SCHLECK (C. A.), c.s.c. — On Sacramental Grace, 1954, 227*-251*.

SCHWARZENBERGER (F.). — The Meaning of History, 1960, 209-215.

SCULLY (E.). — Higher Education for Every Man, 1959, 322-330.

SIDLAUSKAS (A.). — Les enfants-problèmes, 1958, 191-198.

SIMARD (G.), o.m.i. — Le père Donat Poulet, o.m.i., 1951, 10-16.

SIMON (J.), o.m.i. — Transcendance et immanence dans la doctrine de la grâce, 1951, 344-369.

SIMON (L.-M.), o.m.i. — Autour du mystère de l'Assomption, 1957, 36*-49*.

SIWEK (P.), S.J. — Evil, a Consequence of Sin, 1955, 26*-52*. — "The Two Stigmatists, Padre Pio and Theresa Neumann", 1958, 105*-129*.

S. J. — Some Trends in the Development of Economic Thought in Poland, 1955, 465-480.

STEACIE (Dr E. W. R.). — Discours à l'occasion de l'inauguration du laboratoire de génie chimique, 1956, 114-115.

STROBEL (A.), o.m.i. — Chronique biblique. Ancien Testament, 1951, 45*-60*; 1952, 172*-186*; 193*-206*; 1953, 117*-121*; 222*-232*; 1955, 53*-65*; 1956, 114*-129*; 1957, 50*-61*; 189*-200*; 1960, 48*-56*. — L'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation à Nazareth, 1956, 65*-74*.

STROÏCK (C.), o.m.i. — Les derniers ouvrages de Mgr Grabmann, 1952, 36*-66*.

SULLIVAN (F. B.), c.pp.s. — The Notion of Reverence, 1953, 5*-35*.

SYLVESTRE (G.). — Où en est notre littérature ? 1951, 427-448. — « Le Rivage des Syrtes », 1952, 354-362. — L'année littéraire 1952, 1952, 446-466. — Introduction à l'histoire de la littérature canadienne, 1953, 84-109; 187-215. — Sur la poésie française contemporaine, 1957, 427-459.

T

THEUBET (L.). — L'homme et le spécialiste, 1959, 385-412.

TREMBLAY (R.), o.p. — Les processions du verbe et de l'amour humains chez saint Augustin, 1954, 93*-117*.

U

ULEYN (A.), o.m.i. — La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe, 1957, 5*25*; 99*-140*.

V

VACCARI (V.). — Le message social de Pie XII, 1956, 401-418.

VALERI (S. Ém. le card. V.). — Discours à l'occasion de la réception du diplôme de docteur en Droit, 1954, 473-476.

VAN DUSEN (W.). — New Developments in Psychoanalysis, 1952, 405-421.

VÉZINA (L.-Ph.), o.m.i. — Messes manuelles chantées et droits d'étole, 1954, 177*-184*.

W

WALSH (J. P.), o.m.i. — The Basic Principles of the Industry Council Plan of Pius XI and the Policy of the Sherman Act, 1951, 32*-44*; 107*-129*.

WILSON (L.). — Thoreau and the French Canada, 1959, 281-297.

WYCZYNSKI (P.). — Perspectives du symbolisme, 1955, 34-58. — Adam Mickiewicz, ou l'expression polonaise de l'époque romantique, 1955, 436-456. — Les débuts poétiques de Joseph Melançon, 1956, 419-434. — Charles Gill intime, 1959, 447-472.

WOJCIECHOWSKI (J.-A.). — Le problème du mouvement, 1957, 145*-188*. — La relation sujet-objet et la physique quantique, 1959, 88*-99*.

II.-Bibliographie (comptes rendus bibliographiques).

A

ABD-EL-JALIL (J.-M.), o.f.m. — L'Islam et nous, 1952, 495.

ADAM (Karl). — Jésus le Christ, 1952, 491.

AERDE (Rogier van). — Caïn, 1952, 501.

AGEL (Henri). — Le Cinéma, 1955, 254-255.

AGT (Jean van). — Jeûne eucharistique. Jeûne et Abstinence, 1959, 254.

AISTLEINTNER (J.). — Dei Mythologischen und Kultischen Texte aus Shamra, 1960, 48*-56*.

ALBERTINI (Luigi). — The Origins of the War of 1914. Vol. I, 1955, 126-127. — The Origins of the War of 1914. II. From the Sarajevo outrage to the Austro-Hungarian general mobilization, 1955, 248-249.

ALEJANDRO (Joseph-M.), s.j. — Critica, 1958, 242*.

ALLERS (Rudolf). — Handicaps psychologiques de l'Existence, 1955, 382.

ALT (A.). — Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Band I : XII, 357 p.; Band II : VIII, 476 p., 1956, 131*-132*.

AMIOT (F.). — La Bible apocryphe. 2. Évangiles apocryphes, 1953, 366.

AMIOT (Abbé F.), DANIEL-ROPS. — Évangile. Vie et Message du Christ. Trad. et notes par F. Amiot, 1951, 379. — Gestes et Textes des Apôtres. Trad. et notes par F. Amiot, 1951, 379.

ANDERSON (James F.). — The Bond of Being, 1951, 200*.

ANSELME (Frère). — Étude et Formation des Caractères, 1953, 257-259.

ARBOUR (Roméo), o.m.i. — Henri Bergson et les lettres françaises, 1957, 150-152. — Les Revues littéraires éphémères paraissant à Paris entre 1900 et 1914. Répertoire descriptif, 1957, 400-401.

ARLAND (Marcel). — La Prose française, 1953, 259.

ARNOLD (Franz-Xaver). — Serviteurs de la Foi, 1959, 120.

ARVISENET (Claude). — Mémorial de Vie sacerdotale, 1955, 240.

ATHENAGORAS. — Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead, 1960, 118*-119*.

AUBERT (Roger). — La Théologie catholique au milieu du XXe siècle, 1954, 492.

AUGUSTIN (Saint). — La Foi chrétienne, 1952, 69*. — Les Révisions, 1952, 70*. — La Trinité. I. Le Mystère. II. Les Images, 1958, 55*.

AUGUSTINE (St.). — Against the Academics, 1954, 252*-253*.

AZY (Dom Paul Benoît d'), o.s.b. — Les Anges devant le mystère de l'Incarnation, 1951, 499.

B

BACHT (H.), FRIES (H.), GEISELMANN (R. J.). — Die Mündliche Tradition. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus, 1958, 186*-187*.

BACIOCCHI (J. de M.), s.m., SIEWERTH (Gustav), ORAISON (Marc), COUFREAU (François), p.s.s., NIEL (Henry), s.j. — Le Péché, 1959, 168*-169*.

BAEHR (H. W.). — Der Retter der Welt, 1959, 383. — Die Mutter des Erlösers, 1959, 383.

BAGOT (Jean-Pierre). — Connaissance et Amour, 1959, 56*.

BAILLARGEON (Pierre). — La Neige et le Feu, 1951, 438.

BAILLARGEON (Samuel), c.ss.r. — Littérature canadienne-française, 1958, 264.

BAILLY (Abbé G.). — Psautier romain-français. Pour réciter et comprendre mieux le bréviaire, 1953, 254.

BALTHASAR (Hans Urs von). — Le Cœur du monde, 1957, 402. — Dieu et l'homme d'aujourd'hui, 1959, 119. — La Prière contemplative, 1960, 422.

BANG (R.). — Psychologische und methodische Grundlagen der Einzelfalhife, 1959, 516.

BARBEAU (Marius). — Le Rêve de Kamalmouk, 1951, 437.

BARIL (Hippolyte), o.f.m. — La Doctrine de saint Bonaventure sur l'Institution des Sacrements, 1957, 275*-276*.

BARNETT (Vincent M.), Jr. — Competitive Coexistence and the Communist Challenge in Italy, 1956, 264-265.

BARRY (Sister M. Inviolata), DEFERRARI (Roy J.), with the technical collaboration of Ignatius McGUINESS, o.p. — A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and Selected Passages of his other Works. Fasc. I. A-C, 1951, 70*-72*.

BARTHÉLÉMY (J.). — Vision chrétienne de l'Homme et de l'Univers, 1956, 134-135.

BATTAGLIA (Felice). — La Valeur dans l'Histoire, 1956, 248*.

BAUDRY (Léon). — Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham, 1959, 180*.

BAYER (Raymond). — Épistémologie et Logique depuis Kant jusqu'à nos jours, 1954, 255*.

BEAUCAMP (Evode), o.f.m. — Sous la Main de Dieu. I. Le prophétisme et l'élection d'Israël. II. La Sagesse et le destin des élus, 1959, 252.

BECK (P. V.), s.s.c.c. — Le Règne social du Sacré-Cœur, 1955, 141*.

BECKER (Charles). — La Nuit pascale, 1956, 137. — La Fin du Ghetto, 1958, 140-141.

BÉDARD (Walter M.), O.F.M., S.T.L. — The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought, 1953, 123*.

BÉGIN (Raymond-F.). — Natural Law and Positive Law, 1959, 171*.

BELLOLI (Luigi). — La teologia dell' Assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX, 1957, 273*.

BENNETT (Austin P.). — The Jurisdiction of the Archbishop of Canterbury. An Historico-juridical Study, 1959, 242*-243*.

BENNETT (Bruce L.), DALEN (Deobold B. van), MITCHELL (Elmer D.). — World History of Physical Education : Cultural, Philosophical, Comparative, 1955, 508-509.

BERDIAEV (Nicolas). — Le Sens de la Création, 1956, 396-397.

BERGHOFF (Stéphane). — Recueil d'Exemples pour Sermons et Conférences, 1959, 507. — L'Évangile dans la vie quotidienne, 1960, 353.

BÉRIAULT (Raymond). — Khmers, 1958, 259-260.

BERNARD (Harry). — Les Jours sont longs, 1951, 438-439.

BERNARD-MAÎTRE (Henry). — Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne, 1957, 400.

BERNIER (Robert), s.j. — L'Autorité politique internationale et la Souveraineté des États, 1952, 246-248.

BERTHÉLEMY. — Vision chrétienne de l'homme et de l'univers, 1951, 498-499.

BERTHÉLEMY (Jean). — Structure et Dimensions de la Liberté, 1958, 242*-243*.

BERTINE (E.). — Menschliche Beziehungen, 1958, 536-537.

BERTRAND (G.), c.s.c., et FRÉCHETTE (L.), c.s.c. — Nourritures spirituelles, 1957, 401.

BERTRAND-SERRET (René). — La Superstition transformiste, 1953, 373-374. — Le Mythe marxiste des « Classes », 1955, 504-505. — L'« Intégrisme », cet inconnu, 1956, 250*.

BEYER (Jean), s.j. — Les Instituts séculiers, 1955, 143*.

BIEBUYCK (Jacques). — Le Psaume dans la Ville, 1951, 504-505.

BIRON (Hervé). — Nuages sur les Brûlés, 1951, 438.

BLANCHARD (P.). — Jacob et l'Ange, 1958, 188*. — L'Attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine, 1957, 525-526.

BLOMME (Robert). — La Doctrine du Péché dans les Écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle, 1960, 62*-63*.

BODDE (Derk). — China's Cultural Tradition. What and Whither? 1958, 258.

BOESE (Helmut). — Die mittelalterliche übersetzung der « etoicheiôsis phusikè » des Proclus. — Procli Diadochi Lycii Elementatio Physica (Textausgabe), 1959, 179*-180*.

BOMAN (Th.). — Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 2e éd., 1956, 130*-131*.

BONAVENTURE (Saint). — L'Art de Gouverner. Les Six Ailes du Séraphin, 1958, 254. — Itinéraire de l'âme en elle-même, 1959, 120.

BONFORTE (John). — The Philosophy of Epictetus, 1956, 246*-247*.

BONSIRVEN (Joseph). — Le Règne de Dieu, 1959, 372-373.

BOPP (L.). — Heilerziehung aus dem Glauben, 1960, 116.

BORDUAS (Paul-Émile). — Projections libérantes, 1951, 448. — Refus global, 1951, 448.

BORIES (Marcel). — Ma vie par la Croix, 1953, 253-254.

BOUDENS (Robrecht), o.m.i. — Mgr Ch.-J.-E. de Mazenod, évêque de Marseille (1837-1861), et la Politique, 1953, 121-122. — The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule, 1959, 374-375.

BOUËSSÉ (Humbert), o.p. — Le Sacerdoce chrétien, 1958, 137-138.

BOUGÉ (Yvonne). — Frère Mineur, Père Majeur. Le Père Valentin-M. Breton (1877-1957), 1960, 359-360.

BOUILLARD (Henri). — Karl Barth, 1958, 189*-190*.

BOURASSA (François), s.j. — La Virginité chrétienne, 1954, 121.

BOURINOT (Arthur S.), Ed. — Archibald Lampman's Letters to Edward William Thomson (1890-1898). — The Letters of Edward Thomson to Archibald Lampman (1891-1897), 1959, 126-128.

BOUSQUET (Jean), o.p. — Les Tribulations du Curé de Saint-Tristan, 1951, 438. — Le Diable apparaît à Saint-Tristan, 1954, 128. — Mon Ami Georges, 1960, 425.

BOUTHILLIER (Yves). — Réalisme ou Idolâtrie, 1956, 518-519.

BOUTON (Jean-de-la-Croix), o.c.s.o. — Bibliographie bernardine, 1891-1957, 1959, 376.

BOUYER (Louis). — Humain ou Chrétien ? 1959, 115*-117*.

BOVET (T.). — Altag und Wunder in der Familie, 1960, 240-241.

BOWE (Gabriel), O.P. — The Origin of Political Authority, 1956, 63*-64*.

BOWERS (Fredson). — Principles of Bibliographical Description, 1952, 127-128.

BOYER (Chanoine J.). — Questions actuelles de Pédagogie catéchistique, 1953, 255. — Éducation progressive du Chrétien. II. L'Initiation chrétienne des Petits. Venez Seigneur. Pour vous, Seigneur, 1954, 123.

BOYER (Charles), s.j. — Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin, 1955, 242.

BRACE (Richard M.). — The Making of the Modern World, from the Renaissance to the Present, 1956, 145-146.

BRÉARD (C.). — Arithmétique et Algèbre, 1956, 143-144.

BRÉHIER (Émile). — Études de Philosophie antique, 1955, 271*-272*.

BRENNAN (Robert Edward), o.p. — General Psychology, 1953, 124-125.

BRETON (P.-E.). — Monseigneur Grandin vous parle..., 1959, 380.

BRETON (Valentin-M.), o.f.m. — Mémorial, 1960, 109.

BRIDGMAN (P. W.). — Reflections of a Physicist, 1951, 252-254.

BRINKTRINE (Johannes). — Die Lehre von Gott. I. Band. Von der Erkennbarkeit, von Wesen und den Vollkommenheiten Gottes, 1954, 129*-130*.

BROCK (E.). — Befreiung und Erfülung. Grundlinien der Ethik, 1960, 184*.

BROS (Mgr A.). — Bossuet Prêtre, 1956, 138.

BROWN (Evelyn M.). — Educating Eve, 1958, 142-143.

BRUCHÉSI (Jean). — Histoire du Canada pour tous, 1952, 448. — Voyage... Mirages, 1958, 262.

BRUNET (G.). — Le Pari de Pascal, 1957, 530.

BRUNET (Michel), TRUDEL (Marcel), FRÉGAULT (Guy). — Histoire du Canada par les Textes, 1952, 449; 1953, 126.

BRUNET (Michel). — Canadian et Canadiens. Études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas, 1955, 506.

BRUNING (Walther). — Los rasgos fundamentales de la antropologia filosofica actual y sus presuposiciones historicas, 1959, 383-384.

BUCK (J.-M. de). — Éducateurs à la dérive, 1957, 269.

BÜHLMANN (Walbert), o.f.m.cap. — Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen, 1951, 193*-194*.

BULIARD (Roger), o.m.i. — Inuk, Au dos de la terre, 1951, 503-504.

BULLET (G.). — Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin, 1960, 64*.

BULTMANN (Rudolf). — Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, 2, 1954, 128*-129*.

BURROWS (M.). — The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery. Vol. I. The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. Vol. II. Plates and Transcription of the Manual of Discipline, 1952, 176*-181*.

BUYSSCHAERT (G.). — Israël et le Judaïsme dans l'Ancien Orient, 1954, 120.

C

CAFFARENA (José Gomez). — Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gante, 1959, 64*.

CAMBISE (Luigi), éd. — Mondo Cattolico, 1953, 119.

CAMUS (Louise-Yvonne). — Un Pionnier et un Précurseur, Frédéric Ozanam, 1955, 120-121.

CANTINAT (J.), c.m. — Au cœur de notre Rédemption, 1955, 141*.

CARABELLESE (Pantaleo). — La Conscience concrète, 1956, 248*.

CAROL (Juniperus B.), o.f.m. — De Corredemptione Beatæ Virginis Mariæ, 1952, 250*-251*.

CARPENTIER (René), s.j. — Témoins de la Cité de Dieu, 1956, 395-396.

CARRÉ (A.-M.), o.p., FOLLIET (Joseph), FLEURET (Simone), BOUGÉ (Yvonne), FAUVEAU (Berthe), FOUCHÉ (Suzanne), LHOTTE (Céline). — Le Célibat est-il un Échec ? Réflexions et Témoignages, 1958, 534.

CARRIÈRE (Gaston), o.m.i. — Le Roi de Betsiamites. Le Père Charles Arnaud, o.m.i., 1959, 126.

CARUSO (I. A.). — Bios, Bsyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie, 1959, 56*-57*.

CASAMASSA (Antonio). — Scritti Patristici (2 vol.), 1957, 203*-204*.

CASSERLEY (J. V. L.). — Absence du Christianisme, 1960, 423-424.

CASTRO-RIAL (Juan Manuel). — La Personnalité internationale du Canada, 1951, 125.

CATHERINE THOMAS (Mère). — Au Sommet du Carmel. Histoire d'une Carmélite américaine, 1958, 255-256.

CATHERINET (F.-M.). — Initiation à l'Exercice de la Présence de Dieu, 1954, 383.

CATTA (Étienne). — Le Signe de Marie à travers l'histoire, 1956, 514.

CAVADA (Carlos Oviedo), Mercedario. — Teoria general del recurso extrajudicial, 1948, 133*-134*.

CAYRÉ (Fulbert), A.A. — La Contemplation augustinienne. Principes de Spiritualité et de Théologie, 1955, 241-242. — Patrologie et Histoire de la Théologie, 1955, 266*.

CERFAUX (L.). — Le Christ dans la Théologie de saint Paul, 1952, 187*-189*.

CEUPPENS (C. F.), o.p. — Quæstiones selectæ ex epistulis S. Pauli, 1952, 127*.

CHARBONNEAU (Paul-Eugène), c.s.c. — Le plus grand Saint après Marie, 1956, 397-398.

CHARBONNEAU (Robert). — Les Désirs et les Jours, 1951, 442-443.

CHARLESWORTH (M. J.). — Philosophy and Linguistic Analysis, 1959, 169*-170*.

CHARTRAND (Jean-Jacques). — Le Solitaire du Boulevard Gouin. Roman, 1953, 517-518.

CHEVALIER (Jacques). — Histoire de la Pensée. I. La Pensée antique, 1955, 382-383. — Histoire de la Pensée. Tome II. La Pensée chrétienne, 1957, 397-398.

CHEVROT (Mgr). — Les Béatitudes, 1953, 252.

CHICOINE (René). — Circuit 29, 1951, 437.

CHOQUETTE (Adrienne). — La Coupe vide, 1951, 438.

CHOQUETTE (Robert). — Œuvres poétiques. Vol. I. A travers les vents; Metropolitan Museum; Poésies nouvelles; Vers inédits. Vol. II. Suite marine, 1958, 262-263.

CIPROTTI (Pio). — Observaciones al texto del Codex Juris Canonici, 1952, 128*.

CLARK (Joseph T.), S.J. — Conventional Logic and Modern Logic, 1953, 63*.

CLAUDE (Robert), s.j. — Adolescent qui es-tu ?... Adolescent, rentre chez toi ! 1956, 398.

CLÉMENT (Marcel). — Introduction à la Doctrine sociale catholique, 1952, 246.

CLÉMENT-MARCEL, f.s.c. — Par le Mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit dans les récits de saint Jean-Baptiste de la Salle, 1954, 245-246.

COGNET (Louis). — Saint Vincent de Paul, 1960, 360.

COLLINS (Leonar), c.s.c., editor. — 1954 Proceedings of the Sisters' Institute of Spirituality, 1956, 54*.

COLOMB (J.), p.s.s. — La Doctrine de Vie au Catéchisme, 1954, 122-123.

COMBALUZIER (Charles). — L'Enfant seul, 1955, 499-500.

COMBÈS (Gustave). — L'Assaut contre le Christ au XXe Siècle. Les Mystiques totalitaires de Haine et de Mort, 1952, 493-494.

CONNOLLY (F. G.). — Science versus Philosophy, 1958, 404-405.

CONTANT (Cyrille-R.). — L'Assistance à la Messe dominicale, 1960, 182*.

CORAZÓN (Enrique del Sdo.), o.c.d. — Los Salmanticenses; su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Immaculada, 1956, 190*-191*.

CORETH (Emerich), S.J. — Das dialektische Sein in Hegels Logik, 1954, 64*.

COUFREAU (François), p.s.s., NIEL (Henry), s.j., BACIOCCHI (J. de), s.m., SIEWERTH (Gustave), ORAISON (Marc). — Le Péché, 1959, 168*-169*.

COUREL (François), s.j. — La Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant, 1960, 422-423.

COURTNEY (F.), s.j. — Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century, 1956, 57*-58*.

COUTURIER (Paul). — Dialogue sur la Vierge, 1952, 126-127.

CRAMPON (Chanoine). — La Sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux. L'Ancien Testament, traduction revisée par J. Bonsirven, s.j. Le Nouveau Testament, traduction nouvelle par A. Tricot, 1953, 251.

CRANNY (Titus) and E. F. HANAHOE. — One Fold, 1960, 237.

CRANSTON (Ruth). — The Miracle of Lourdes, 1956, 258-259.

CRAWFORD (P.), MALAMUD (D.), DUMPSON (J.). — Éducateurs dans la rue, 1958, 535-536.

CREUSEN (I.), s.j. (†) et VERMEERSCH (A.), S.I. — Epitome Iuris Canonici cum commentariis. Ad scholas et ad usum privatum, t. II, Liber III Codicis iuris canonici, 1955, 142*-143*.

CREUSEN (J.), s.j. — Religieux et Religieuses d'après le Droit ecclésiastique, 1951, 135*.

CROEGAERT (Chanoine Auguste). — Commentaire liturgique du Catéchisme de Belgique, Canada, France, Suisse. I. Les vérités de la foi. II. La vie chrétienne. Les commandements. III. Les moyens de salut, 1955, 243-244.

CRONAN (Edward P.). — The Dignity of the Human Person, 1956, 246*-248*.

CROTEAU (Arsène). — Sainte Marie de Guadaloupe, 1957, 524.

CROTEAU (Jacques), o.m.i. — Les Fondements thomistes du Personnalisme de Maritain, 1956, 136*.

CRUBELLIER (Maurice). — Sens de l'Histoire et Religion, 1958, 533-534.

CUNNINGHAM (Francis L. B.), O.P. — The Indwelling of the Trinity, 1955, 211*.

CUTTAT (Jacques-Albert). — La Rencontre des Religions, 1958, 256-257.

D

DAGENS (Jean). — Bérulle et les Origines de la Restauration catholique (1517-1611), 1953, 120.

DAIM (W.). — Totaler Untergang, 1960, 362-363.

DALEN (Deobold B. van), MITCHELL (Elmer D.), BENNETT (Bruce L.). — World History of Physical Education: Cultural, Philosophical, Comparative, 1955, 508-509.

DANEMARIE (Jeanne). — Histoire du Culte de la Sainte Vierge, 1959, 117.

DANIÉLOU (Jean), s.j. — Sainteté et Action temporelle, 1957, 399-400.

DANIEL-ROPS, AMIOT (Abbé F.). — Évangile. Vie et Message du Christ. Trad. et notes par F. Amiot, 1951, 379. — Gestes et Textes des Apôtres. Trad. et notes par F. Amiot, 1951, 379.

DANTIN (Louis). — Les Enfances de Fanny, 1952, 457.

DASSONVILLE (Michel). — L'Analyse de Texte, 1958, 407-408.

DAUJAT (Jean). — Idées modernes, Réponses chrétiennes, 1957, 149-150. — Problèmes d'aujourd'hui, Réponses chrétiennes, 1958, 534. — Physique moderne et Philosophie traditionnelle, 1959, 244*-245*.

DAYHAW (Lawrence-T.). — Manuel de Statistique, 1959, 378.

DE BRETAGNE (Guy), o.m.i. — Pastorale catéchétique, 1954, 122.

DECAHORS (Élie) et FERRAN (A.). — Cours de Littérature française : Histoire de la Littérature française, par Élie Decahors, t. I, Le Moyen Âge; Morceaux choisis de Littérature française, par A. Ferran et E. Decahors, t. I, Le Moyen Âge, 1951, 125.

DE CHANTAL (René). — Chroniques de Français, 1956, 519-520.

DEFERRARI (Roy J.), BARRY (Sister M. Inviolata), with the technical collaboration of Ignatius McGUINESS, o.p. — A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and Selected Passages of his other Works, Fasc. I. A-C, 1951, 70*-72*.

DEFOSSA (J. et M.-L.), GÉRARD-LIBOIS (J.), RANWEZ (P.). — Ensemble vers le Seigneur, 1959, 507-508.

DE GAULLE (Général Charles). — Mémoires de Guerre. Vol. I. L'Appel. 1940-1942, 1956, 262-263.

DELESALLE (Jacques). — Liberté et Valeur, 1952, 191*-192*. — Essai sur le Dialogue, 1954, 253-254.

DELHAYE (Ph.). — Rencontre de Dieu et de l'homme. I. Vertus théologales en général, 1959, 119.

DELISSADE (R.-Francis). — J'étais Aumônier en Indochine, 1959, 125.

DEMAN (Thomas), o.p. — Aux Origines de la Théologie morale, 1952, 127*-128*.

DE MONTIGNY (Gaston). — Étoffe du Pays, 1952, 454-455.

DENIS (Paul), o.p. — Les Origines du Monde et de l'Humanité, 1951, 375-377.

DENONN (Lester B.), ed. — Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Morals, 1952, 496-497.

DESCHAMPS (Hubert). — Les Voyages de Samuel de Champlain, 1951, 381.

DESMARAIS (Marcel-Marie), o.p. — L'Amour à l'Âge atomique, 1956, 138. — Le Bonheur, cet inconnu, 1957, 527. — La clinique du cœur, 1959, 380.

DESROCHERS (Alfred). — A l'Ombre de l'Orford, suivi du Cycle du Village, 1951, 432.

DESROSIERS (Léo-Paul). — L'Ampoule d'Or, 1952, 457-458. — Les Dialogues de Marthe et de Marie, 1958, 263.

DHEILLY (J.). — Histoire du Peuple de Dieu, 1951, 498-499. — Le Christ Source de Vie, 1956, 134-135. — Histoire sainte, 1959, 252.

DICKMANN (Fr.). — Der Westfälische Frieden, 1960, 363-364.

DIDIER DE CRÉ, o.f.m.cap. — Notre-Dame de la Trinité. I. Le Grand Vocable, 1958, 136; II. Les Trois Ave Maria, 1958, 533; III. Les Trois Prérogatives, 1960, 108.

DIEGO DIEZ (T. de), s.j. — Theologia naturalis, 1959, 58*-60*.

DIJKMAN (J.), s.c.j. — Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung, 1958, 234*.

DINGLE (Herbert). — The Scientific Adventure, 1956, 142-143.

DION-LÉVESQUE (Rosaire). — Solitudes, 1951, 432-433. — Jouets, 1952, 462.

DOMS (H.). — Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönalichkeit, 1960, 242-243.

DONCŒUR (Paul). — La Vierge Marie dans notre Vie d'Hommes, 1954, 381-382.

DONDEYNE (A.). — Contemporary European Thought and Christian Faith, 1959, 114*-115*.

DONOVAN (R. B.), C.S.B. — The Liturgical Drama in Medieval Spain, 1959, 375.

DORENKEMPER (Mark), C.PP.S. — The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles, 1955, 266*-269*.

DORONZO (Emmanuel), o.m.i. — De Pœnitentia. T. II. De Contritione et Confessione. T. III. De Satisfactione et Absolutione, 1953, 60*-62*. — De Extrema Unctione. T. I. De Causis intrinsecis. T. II. De Causis extrinsecis, 1956, 189*-190*. — De Pœnitentia. T. IV. De Causis Extrinsecis, 1956, 241*-242*.

DOWD (David L.). — Napoleon. Was he the heir of the Revolution? 1958, 258.

DOZOIS (Lucien), o.m.i. — La Sainte Bible, 1957, 393-394.

DUBAR (Moira) and GREENAWAY (Keith R.). — Arctic Canada from the Air, 1959, 515-516.

DU BUIT, o.p. — Géographie de la Terre sainte, 1959, 253.

DUCASSE (Abbé). — Le Combat pour la Vie. — L'Église, Mère des Vivants, 1952, 244-245. — Le Combat pour la Vie, Vie de Charité, 1956, 134-135.

DUHAMELET (Geneviève). — Mère Marie-Xavier Voirin, 1956, 138.

DUHR (Joseph), s.j. — L'Art des Arts, éduquer un Enfant, 1954, 249-250.

DUMAS (Réginald-M.), o.p. — Saint Hyacinthe, apôtre du Nord, 1960, 110.

DUMEIGE (Gaston). — Richard de Saint-Victor et l'Idée chrétienne de l'amour, 1953, 198*-199*.

DUMÉRY (Henry). — Foi et interrogation, 1958, 136.

DUMONT (Fernand). — L'Ange du Matin, 1952, 463.

DUMPSON (J.), CRAWFORD (P.), MALAMUD (D.). — Éducateurs dans la rue, 1958, 535-536.

DUPONT (Dom Jacques). — Essais sur la Christologie de saint Jean, 1952, 187*.

DUQUESNE (M.). — Brèves Réflexions sur l'Athéisme marxiste, 1954, 252-253.

DURAND (Louis-D.). — Paresseux, ignorants, arriérés ? 1956, 148.

DÜRING (Ingemar). — Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, 1959, 179*.

DYER (George J.). — The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy, 1958, 55*-56*.

E

EASTON (Stewart C.). — Roger Bacon and his Search for a Universal Science, 1952, 497. — The Heritage of the Past, 1956, 144-145. — The Heritage of the Past, 1958, 257.

EGENTER (Richard). — Die Aszese des Christen in der Welt, 1958, 237*.

EHRLE (Cardinal Francis). — Zur Enzyklika « Æterni Patris », Text und Kommentar, 1955, 246-248.

EINAUDI (Mario) and GOGUEL (François). — Christian Democracy in Italy and France, 1955, 249-250.

EINSTEIN (Albert). — Out of my later years, 1951, 127-128.

EISSFELDT (O.). — Einleitung in das Alte Testament, 1957, 189*-200*.

ELIA (Pasquale M. D'), s.j. — Fonti Ricciane. Documenti Originali Concernenti Matteo Ricci e la Storia delle Prime Relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615). Vol. I. Storia del' Introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.I. Parte L. Libri I-III Da Macao a Nanciam (1582-1597), 1951, 136*.

ÉLIE (Robert). — La Fin des Songes, 1951, 443.

ÈVE (Georges) et LANGLOIS (A.). — Chimie, 1956, 143-144.

ÈVE (Georges) et PESCHARD (Marcel). — Physique, 1956, 143-144.

F

FABER (Frederick William), D.D. — Bethlehem, a Treatise on the Sacred Infancy, 1957, 149. — The Blessed Sacrament, 1959, 255. — The Precious Blood, 1960, 236.

FARKAS (J. V.). — Suedosteuropa, 1956, 265-266. — Ungarns Geschichte und Kultur in Dokumenten, 1956, 266.

FERNESSOLE (P.). — Pie X. Essai historique. I. De Riese au Vatican. II. Du Vatican à la gloire du Bernin, 1954, 124-125.

FERRAN (A.) et DECAHORS (Élie). — Cours de Littérature française : Histoire de la Littérature française, par Élie Decahors, t. I, Le Moyen Âge; Morceaux choisis de la Littérature française, par A. Ferran et E. Decahors, t. I, Le Moyen Âge, 1951, 125.

FIÉVET (M. le chanoine). — Parlons aux Fiancés, 1955, 380.

FILAS (Francis L.), S.J. — Joseph and Jesus, 1953, 122*.

FILOGRASSI (J.), s.j. — De Sanctissima Eucharistia, 1959, 254-255.

FLICOTEAUX (Dom E.), o.s.b. — Le Mystère de Noël, 1951, 499-500.

FOHRER (G.). — Ezechiel, 1957, 57*-59*.

FORTIN (Fernand-M.), o.p. — La Pierre d'Assise. Essai sur l'humilité, 1956, 512-513.

FOULQUIÉ (Paul). — Morale Pratique, 1952, 368-369. — Psychologie, 1953, 123-124. — Claude Bernard, 1955, 121. — Morale, 1956, 143-144.

FOULQUIÉ (Paul) et autres. — Dissertations philosophiques, quatrième série, 1951, 500.

FOURURE (G.). — Les Châtiments divins. Étude historique et doctrinale, 1960, 111.

FRAIGNEUX (Maurice). — Pie XII et le Monde actuel, 1955, 120.

FRANCIS (Claude). — Divertissements littéraires. Tome I. Moyen Âge et Renaissance, 1955, 256.

FRANKL (V. E.). — Das Menschenbild der Seelenheilkunde, 1959, 117*.

FRANKL, GEBSATTEL (Von), SCHULTZ. — Handbuch der Neurosenlhere und Psychotherapie, 1959, 171*-175*.

FRÉCHETTE (L.), c.s.c., et BERTRAND (G.), c.s.c. — Nourritures spirituelles, 1957, 401.

FRÉGAULT (Guy). — Le Grand Marquis, 1953, 128. — La Guerre de la Conquête, 1956, 260-261.

FRÉGAULT (Guy), BRUNET (Michel), TRUDEL (Marcel). — Histoire du Canada par les Textes, 1952, 449; 1953, 126.

FREUD (Sigmund). — On Aphasia, A Critical Study, 1956, 139-142.

FRIES (H.), GEISELMANN (R. J.), BACHT (H.). — Die Mündliche Tradition. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus, 1958, 186*-187*.

FUSTER (Augusto R.). — Manuale de Derecho Aeronautico, 1960, 425.

G

GABOURY (Jean-Marie). — Mozart sur le Disque, 1951, 255-256.

GABRIEL (A. L.). — The Educational Ideas of Vincent of Beauvais, 1959, 379.

GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, o.c.d. — La Contemplation acquise, 1951, 133*-134*. — Visions et Vie mystique, 1956, 398-399.

GAGNER (J.-Léopold). — Duvernay et la Saint-Jean-Baptiste, 1954, 127.

GAGNON (Ernest), s.j. — L'Homme d'ici, 1952, 454.

GALLING (Kurt). — Textbuch zur Geschichte Israels, 1951, 51*-52*.

GALLOIS (Sœur Geneviève), o.s.b. — La Vie du petit saint Placide, 1955, 246.

GALLUS (Tiburtius), s.j. — Interpretatio mariologica protævangelii postridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatæ Conceptionis, 1957, 62*-63*.

GALTIER (Paul), s.j. — De Pœnitentia. Tractatus dogmatico-historicus, 1954, 123-124.

GALOT (Jean), s.j. — Le Cœur du Christ, 1955, 118. — Le Cœur du Père, 1959, 254.

GAND (Roger). — L'Agriculture au Moyen Âge, 1951, 126.

GARIN (Pierre). — Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin. Bibliothèque des Archives de philosophie, cinquième section : Philosophie Médiévale, 1959, 245*.

GARNEAU (Saint-Denys). — Les Solitudes, 1951, 436-437.

GARNEAU (Sylvain). — Objets trouvés, 1951, 429-430. — Les Trouble-fête, 1952, 464.

GARRICA (Pedro Tena). — La Palabra Ekklesia, Estudios histórico-teológico, 1960, 175*-176*.

GARRIGOU-LAGRANGE (Rég.), o.p. — De Beatitudine, de Actibus humanis et Habitibus, 1953, 59*-60*.

GARRONE (Mgr). — Panorama du Credo, 1958, 532.

GASNIER (Michel), o.p. — Je professe... Je renonce... Je m'attache. Retraite préparatoire à la première communion

solennelle, 1956, 135. — Trente visites à Notre-Dame de Nazareth, 1957, 524. — Les Psaumes, école de spiritualité, 1958, 532. — Pour la première fois. Retraite préparatoire à la communion privée, 1960, 110. — Ma Confirmation, Retraite préparatoire, 1960, 358. — Trente visites à Joseph le Silencieux, 1960, 358.

GAUDET-SMET (Françoise). — Racines, 1951, 444.

GAUTREAU (Maurice) et GROSSET (René). — Grammaire latine, 1954, 254-255.

GAUTREAU (M.) et ROSSET (Ch.). — Grammaire latine pour les classes du premier cycle, 1958, 144.

GEBSATTEL (Von), SCHULTZ, FRANKL. — Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, 1959, 171*-175*.

GEIGER (Louis-B.), o.p. — Le Problème de l'Amour chez saint Thomas d'Aquin, 1953, 199*.

GEISELMANN (R. J.), BACHT (H.), FRIES (H.). — Die Mündliche Tradition. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus, 1958, 186*-187*.

GÉLINAS (Gratien). — Tit-Coq, 1951, 445-446.

GÉRARD-LIBOIS (J.), RANWEZ (P.), s.j., DEFOSSA (J. et M.-L.). — Ensemble vers le Seigneur, 1959, 507-508.

GHERMAN (Pierre). — L'Âme roumaine écartelée, 1956, 267-268.

GIBOULOT (G.). — Initiation esthétique, 1959, 512-513.

GIDE (André). — Notes on Chopin, 1951, 503.

GILSON (Étienne). — Peinture et Réalité, 1959, 257-280.

GIRARD (René). — Œuvres et Disques de Beethoven, 1952, 499.

GIROUX (André). — Au-delà des Visages, 1951, 442. — Le Gouffre a toujours soif, 1956, 314-315.

GOELZ (B.), o.f.m. — Pædagogiæ christianæ elementa ad mentem Encyclicæ « Divini Illius Magistri », 1957, 203*.

GOGOL (Nicolas). — Méditations sur la divine Liturgie, 1953, 254-255.

GOGUEL (François) and EINAUDI (Mario). — Christian Democracy in Italy and France, 1955, 249-250.

GORCE (Denys). — Choix de Pensées du cardinal Newman, 1959, 377-378.

GORDON (Cyrus H.). — Hammurapi's Code. Quaint or Forward-Looking? 1958, 140.

GOUIN-DÉCARIE (Thérèse). — De l'Adolescence à la Maturité, 1956, 514.

GRABMANN (Martin). — Das Seelenleben des geiligen Thomas von Aquin, 1952, 39*-40*. — Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « in Bœthium de Trinitate », 1952, 43*-54*. — Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistrische Untersuchung un Einfuehrung. 3 stark erweiterte Auflage, 1952, 55*-66*. — Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele, 1952, 40*-43*. — Thomas von Aquin. Persoenlichkeit und Gedankenwelt, 1952, 38*-39*.

GRACQ (Julien). — Le Rivage des Syrtes, 1952, 354-362.

GRANDBOIS (Alain). — Rivages de l'Homme, 1951, 435-436.

GRANDMAISON (Jean le Cour). — Le Monde n'est pas un « Combinat » géant, 1955, 119.

GRANDMAISON (Léonce de), s.j. — La Personne de Jésus et ses Témoins, 1957, 522.

GRANDMONT (Éloi de). — Recueil de Poèmes, 1951, 430-431. — Un Fils à tuer, 1951, 446-447.

GRANDPRÉ (Pierre de). — Marie-Louise des Champs, 1951, 438.

GRANGER (A.-M.), o.p. — Comment préparer son Mariage, 1952, 245. — Comment préparer son Mariage ? 1954, 384. — Comment préparer son mariage ? 1957, 401-402.

GRASSO (Joannes B. L.), s.j. — Ecclesia et Status fontes selecti historiæ juris publici ecclesiastici, 1953, 124*.

GRATTON (Henri), o.m.i. — Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui, comme thérapeutiques, sciences et philosophie. Introduction aux problèmes de la psychologie des profondeurs, 1955, 507-508.

GREENAWAY (Keith R.), DUBAR (Moira). — Arctic Canada from the Air, 1959, 515-516.

GRÉGOIRE. — Le « Divorce » de Napoléon et de l'Impératrice Joséphine, 1960, 354-356.

GRÉGOIRE-COUPAL (Marie-Antoinette). — Les Cousins du Petit Prince, 1957, 531. — Le Carillon d'Espérance, 1958, 253. — Le Beau Rameau de Jessé, 1960, 108.

GREGORY THE GREAT (St.). — Pastoral Care, 1954, 252*-253*.

GREMER (Philippe). — Savant et Croyant, 1956, 259-260.

GRONER et UTZ. — Relations humaines et Société contemporaine, 1958, 138-139.

GROSCH, HEER, BECKER. — La Fin du Ghetto, 1958, 140-141.

GROSS (Mgr Joseph). — Plus près de vous Seigneur; conférences aux religieuses, 1953, 253.

GROSSET (René) et GAUTREAU (Maurice). — Grammaire latine, 1954, 254-255.

GROTZ (Joseph), s.j. — Die Entweicklung des Buszstufenwesens in der vornicänischen Kirche, 1956, 58*-59*.

GROULX (Chanoine Lionel). — Histoire du Canada depuis la Découverte, 1952, 450-451; 1953, 126-127. — Rencontres avec Dieu, 1956, 512.

GUÉRANGER (Dom). — L'Année liturgique. Vol. II. Septuagésime, carême et passion, 1951, 121.

GUILLAUME (Michel-Maurice). — Textes français. T. I. Du Xe au XVIIe siècle. T. II. Du XVIIIe au XXe siècle. Suivis d'un Choix de citations françaises, 1953, 374-376.

GUINDON (Roger), o.m.i. — Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin, 1957, 204*-205*.

GUMPEL (Peter), S.J. — Unbaptized infants: May they be saved? The Downside Review, 1955, 212*.

GURR (John Edwin), S.J. — The Principle of Sufficient Reason in some Scholastic Systems, 1750-1900, 1960, 112-114.

GUTIÉRREZ (C.), s.j. — Espanoles en Trento, 1952, 369-370.

GUTTENBERG (A.-Ch. de). — La Manifestation de l'Occident, 1955, 127-128.

GUY (Jean). — Margherita, sainte Rita, 1957, 402.

H

HAAG (H). — Bibel — Lexikon, 1955, 63*-65*.

HACKEL (Alexi). — Les Icones dans l'Église d'Orient, 1953, 368-369.

HAEBERLIN (P.). — Vom Menschen und seiner Bestimmung, 1960, 242.

HALEY (Joseph E.), c.s.c. — Proceedings of the 1957 Sisters' Institute of Spirituality, 1959, 61*-62*.

HAMEL (Charles). — Solitude de la Chair, 1951, 438-439.

HAMILTON (Marguerite). — Nancy, l'Ange envolé, 1960, 360.

HAMELIN (A.). — Les Doctrines économiques, 1959, 509.

HAMER (Jérôme), o.p. — Karl Barth. L'occasionnalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique, 1951, 195*.

HAMM (Victor M.). — Language, Truth, and Poetry, 1960, 363.

HAMMAN (A.), o.f.m. — Prières des Premiers Chrétiens, 1954, 120-121. — Le Mystère du Salut, 1957, 526. — La Prière. Vol. I. Le Nouveau Testament, 1959, 167*-168*. — La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologies I et II, Dialogue avec Tryphon, 1960, 119*.

HANAHOE (E. F.), and CRANNY (Titus). — One Fold, 1960, 237.

HÄNGGI (Anton). — Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639-1724), 1957, 64*.

HARDING (E.). — Das Geheimnis der Seele, 1959, 57*-58*.

HARDT (Charles), éditeur. — Quatre Conversions, 1958, 260-261.

HÄRING (Bernard), c.ss.r. — La Loi du Christ, 1957, 274*-275*. — La Loi du Christ. II. Théologie morale spéciale. La vie en communion avec Dieu, 1958, 234*-235*.

HARTLICH (Christian) und SACHS (Walter). — Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, 1954, 185*-186*.

HASSEVELDT (R.). — Le Mystère de l'Église, 1956, 134-135.

HATCH (E.) et REDPATH (H. A.). — A Concordance to the Septuagint, 1956, 236*-237*.

HAURET (Charles). — Origines (Genèse I-III), 1951, 375-378.

HÉBERT (Anne). — Le Torrent, 1951, 444-445.

HÉBERT (Jacques). — Aïcha l'Africaine, 1951, 444.

HEER, BECKER, GROSCH. — La Fin du Ghetto, 1958, 140-141.

HEINEN (Wilhelm). — « Fehlformen des Liebesstrebens » in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung, 1955, 69*-70*.

HEINISCH (Paul). — Geschichte des Alten Testamentes, 1951, 45*-47*.

HELLO (Ernest). — Figures de Saints. Illustrations de Georgette Boner, Préface de Mgr Bruno-B. Heim, secrétaire de la Nonciature de Paris, 1952, 126.

HEMPEL (J.). — Worte der Propheten, 1957, 55*-57*.

HENGSTENBERG (H. E.). — Der Leib und Letzten Dinge, 1957, 142*. — Philosophische Anthropologie, 1959, 120*.

HENLE (R. J.), s.j. — Saint Thomas and Platonism. A study of Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas, 1959, 53*-54*.

HENZE (Clemens M.), c.ss.r. — Quatriduum Exercitiorum Spiritualium pro Sacerdotibus, 1953, 367.

HERNANDEZ (Eusebio), s.j., et RESTREPO (Felix), s.j. — Llave del Griego, 1953, 260.

HERRICK (Jane). — The Historical Thought of Fustel de Coulanges, 1959, 379.

HERTEL (François). — Quatorze, 1951, 432. — Jeux de Mer et de Soleil, 1952, 462-463.

HESTON (Edward L.), c.s.c. — Comment le Pape gouverne l'Église, 1954, 125.

HIRSCHBERGER (Johannes). — Geschichte der Philosophie. I. Altertum und Mittelalter. II. Neuzeit und Gegenwart, 1954, 132*.

HOENEN (P.), s.j. — De Nœtica Geometriæ, 1955, 71*.

HOERMANN (K.). — Handbuch der Christlichen Moral, 1959, 113*-114*.

HORATCZUK (Michel), s.j. — En route vers Dieu, 1960, 109. — Un Grain d'Ironie, 1960, 361.

HORST (F.) et ROBINSON (T. H.). — Die Zwölf Kleinen Propheten, 1956, 118*-122*.

HOUYOUX (Joseph). — Le vrai Visage des Écoles de Bonheur, 1953, 371. — Pour ou contre les Écoles de Bonheur, 1953, 256. — Pour ou contre les Écoles de Bonheur, 1953, 371.

HUANT (Ernest). — L'Anti-Masse. Critique scientifique de l'idéologie de masse, 1957, 528-529. — Du biologique au social, 1958, 405-406.

HUBER (Georges). — Le Cardinal reçoit toujours ! 1960, 119-120.

HUBY (Joseph), s.j., LÉON-DUFOUR (Xavier), s.j. — L'Évangile et les Évangiles, 1955, 140*.

HUERRE (Denis), o.s.b. — Jean-Baptiste Muard, Fondateur de la Pierre-Qui-Vire, 1952, 371.

HULPIAU (A.). — Pourquoi tant de Religions ? 1955, 500.

HUNERMANN (G.). — Le Mendiant de Grenade. La Vie de saint Jean de Dieu, 1953, 369. — Le Maquisard de Dieu, 1955, 506. — Le Fils du Facteur de Riese. Saint Pie X, 1956, 259. — Le Ciel est plus fort que nous. La merveilleuse histoire de Fatima, 1956, 514. — Le Vainqueur du Grappin. La Vie du Saint Curé d'Ars, 1957, 403-404. — La Fille du Cordier de Barfleur. La vie de sainte Marie-Madeleine Postel, 1958, 256. — Le Père des Pauvres. Saint Vincent de Paul, 1960, 360-361.

HUOT (Dorius-Marie), s.m.m. — Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria, 1958, 132*-133*.

I

IGNACE (Saint). — Journal spirituel, 1960, 237-238. — Lettres, 1960, 237-238.

IMSCHOOT (P. van). — Théologie de l'Ancien Testament. I. Dieu, 1957, 269*-270*. — Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'Homme, 1958, 52*-53*.

IRAGUI (Serapius ab). — Manuale Theologiæ Dogmaticæ, 1960, 174*-175*.

J

JANSEN (P.). — De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre, 1957, 150.

JARAMILLO (G. Giraldo). — Estudios Historicos, 1957, 531.

JEAN-BAPTISTE (Sœur), s.p. — L'Apostolat de l'Élite cachée selon l'esprit de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus, 1957, 528. — La Foi en l'Amour de Dieu, 1957, 528.

JEANSON (Francis). — La Phénoménologie, 1952, 374-375.

JIJON (Miguel A.). — Quimica Biologica, 1951, 254.

JOANNES A SANCTO THOMA. — Cursus theologicus. Tomus IV, fasc. I-III, 1956, 191*-192*.

JOANNES DI NAPOLI. — Manuale Philosophiæ. I. Introductio generalis, Logica, Cosmologia, 1951, 256*.

JOHN DAMASCENE (St.). — Dialectica, 1954, 251.

JOLIVET (Régis). — De Rosmini à Lachelier, 1954, 253*. — Le Dieu des

Philosophes et des Savants, 1956, 517-518. — Aux sources de l'existentialisme chrétien : Kierkegaard, 1959, 179*.

JOLIVET (R.) et MAXENCE (J.-P.). — Manuel de Philosophie. Tome I. Psychologie, 1954, 255*.

JONE (Héribert), o.f.m.cap. — Précis de Théologie morale catholique, 1959, 254.

JOURNET (Charles). — La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix, 1958, 236*-237*.

JULIEN-EYMARD D'ANGER. — Pascal et ses Précurseurs, 1957, 271-272.

JUNGIUS (Joachim). — Logica Hamburgensis, 1958, 241*-242*.

JUNGMANN (Joseph-André), s.j. — Missarum Sollemnia. Explication générique de la Messe romaine, tomes I-II, 1953, 117. — Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine, t. III, 1955, 243. — La Liturgie de l'Église romaine, 1960, 353.

K

KAHLE (P.). — Die hebräischen Handschriften aus der Höle, 1952, 181*-184*.

KATZ (Joseph). — The Philosophy of Plotinus. Representative Books from the Enneads. Selected and translated with an introduction, 1951, 199*-200*.

KAUFMANN (Herbert). — Croissant Rouge. Roman Saharien. Traduit par R. Virrion, 1960, 120.

KERENYI (K.). — Die Mythologie der Griechen. I. Die Götterund Menschheitsgeschichten. II. Die Heroen der Griechen, 1960, 241.

KERKHOFS (S. Exc. Mgr L.-J.). — Notre-Dame de Banneux, 1951, 122.

KERLEVEO (Jean). — L'Église catholique en Régime français de Séparation : les prérogatives du curé dans son église, 1958, 253-254.

KERRIGAN (A.), o.f.m. — St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament, 1958, 53*-54*.

KERTÉSZ (Stephen D.), LL.D. — Diplomacy in a Whirlpool (Hungary between Nazi Germany and Soviet Russia), 1955, 123-126.

KISSANE (Mgr E. J.). — The Book of Psalms, 1955, 58*-63*.

KITTEL (Rud.). — Biblia Hebraica, 1953, 222*.

KNIGHT (Ruth Adams). — Le retour du croisé. Épisode de la Croisade des enfants, 1958, 262.

KNOX (Mgr Ronald). — L'Évangile de saint Paul, 1956, 394.

KOCH (Charles). — Le Test de l'Arbre, 1959, 513-514.

KOREN (Henry J.), c.s.sp. — The Spiritans: A History of the Congregation of the Holy Ghost, 1959, 125.

KORIAKOFF (Michel). — Je me mets hors la loi. Pourquoi je ne rentre pas en Russie soviétique, 1951, 504.

KORVIN-KRASINSKI (C. von). — Ueber die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes. 2. Vermehrte Auflage, 1960, 117.

KOWALSKI (Nicola), o.m.i., ROMMERSKIRCHEN (Giovanni), o.m.i., et METZLER (Giusepe), o.m.i. — Bibliografia missionaria, Anno XXII, 1960, 111-112; Anno XXIII, 1960, 222*.

KRAUSS (H. J.). — Die Königsherrschaft Gottes im Altem Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahves Thronbesteingung, 1953, 226*-230*. — Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Lauhüttenfestes, 1956, 127*-129*.

KREIKEMANS (Albert). — Principes de l'Éducation religieuse, morale et sociale, 1956, 394-395.

KREIN (Daniela). — Une Femme en blanc, 1958, 261.

KREMPEL (Dr A.). — La Continence périodique, 1956, 137-138.

KREYCHE (Robert J.). — Logic for Undergraduates, 1954, 255*-256*. — First Philosophy. An Introductory Text in Metaphysics, 1959, 169*.

L

LABERGE (Albert). — Destin des Hommes, 1951, 444.

LABOURDETTE (M.-M.), o.p. — Foi catholique et Problèmes modernes, 1955, 119.

LACHANCE (Louis), o.p. — L'Être et ses Propriétés, 1951, 197*-198*. — La Lumière de l'Âme. Vingt entretiens sur la grâce, 1956, 512.

LACASSE (Carmel), ptre. — Terre d'Attente, 1952, 498.

LACROIX (Benoît), o.p. — L'Histoire dans l'Antiquité, 1951, 501-502; 1952, 448.

LAER (Henry van) in collaboration with KOREN (Henry J.). — The Philosophy of Science, 1957, 205*-206*.

LA FORCE (Duc de). — Le Maréchal de La Force, un Serviteur de sept Rois, 1951, 127.

LAMB (R. E.). — Thunder in the North. Conflict over the Riel Risings 1870 and 1885, 1958, 538-539.

LAMONT (Corliss). — The Illusion of Immortality, 1951, 251-252.

LANCTÔT (Gustave). — L'Œuvre de la France en Amérique du Nord, 1952, 448; 1953, 127. — Réalisations françaises de Cartier à Montcalm, 1952, 449-450. — Filles de Joie ou Filles du Roi. Étude sur l'émigration féminine en Nouvelle-France, 1953, 127. — Une Nouvelle-France inconnue, 1956, 261-262.

LANDMANN (M.). — Philosophische Anthropologie, 1958, 239*-240*.

LANG (A.). — Wesen und Wharheit der Religion. Einführung in die Religions-philosophie, 1959, 52*-53*.

LANGEVIN (André). — Évadé de la Nuit, 1952, 461-462; 1956, 315. — Poussière sur la Ville, 1956, 315-316.

LANGGAESSER (Élisabeth). — Les Argonautes de Brandebourg, 1959, 382.

LANGLOIS (A.) et EVE (Georges). — Chimie, 1956, 143-144.

LANNOY (J.-C.). — Nietzsche ou l'Histoire d'un Égocentrisme athée, 1953, 252*.

LANZA (Antonius), PALAZZINI (Petrus). — Theologia Moralis. T. II. De Virtitutibus in specie. Pars Ia. De Virtitutibus theologicis ac de Religione, 1956, 242*.

LAPOINTE (Georges). — Le Père Eugène Prévost, Fondateur des Congrégations de la Fraternité sacerdotale et des Oblates de Béthanie, 1951, 237-240.

L'ARCHEVÊQUE-DUGUAY (Jeanne). — La Vierge et l'Hostie dans la Famille, 1956, 135.

LARIVIÈRE (Florian), s.j. — La Vie ardente de saint Charles Garnier, 1958, 254-255.

LASNIER (Rina). — Le Chant de la Montée, 1951, 433-434. — Escales, 1951, 434-435.

LATOUR (Conrad), o.m.i. — Recueil de Cantiques, 1953, 113.

LATOURELLE (René), s.j. — Étude sur les Écrits de saint Jean de Brébeuf, 1952, 451-452; 1953, 122.

LAU (Prof. D. Franz). — Luther, 1960, 240.

LAURENTIN (René). — Court Traité de Théologie mariale, 1954, 118*-127*; 1960, 353-354. — Marie, l'Église et le

Sacerdoce. Volume II, 1954, 382-383. — Sens de Lourdes, 1956, 258-259.

LAVIGNE (Jacques). — L'Inquiétude humaine, 1954, 251-252.

LAWRENCE (Claude J. V.), o.m.i. — The Journey of a Soul. Fr. Guillaume's Vocation, 1953, 120.

LAZZARINI (André). — Jean XXIII. Sa vie, sa personnalité, 1959, 509.

LEAHY (Louis), s.j. — Où est l'Église? Points de vue catholiques présentés aux protestants, 1959, 372.

LEBEL (Réal), s.j. — Mademoiselle Ville-Marie. Jeanne Mance, 1960, 110.

LECLERC (Félix). — Les Dialogues d'Hommes et de Bêtes, 1951, 444.

LECLERC (Joseph), s.j. — Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme, 1955, 502-503.

LECLERCQ (Dom Jean), o.s.b. — Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits, 1956, 55*-56*.

LECLERCQ (Chanoine Jacques). — L'Enseignement de la Morale chrétienne, 1951, 61*-68*. — Valeurs chrétiennes, 1953, 368.

LEEN (Edward), c.s.sp. — La Pentecôte continue... Le Saint-Esprit et son œuvre dans nos âmes, 1953, 367-368.

LEFEBVRE (Dom Gaspar), o.s.b. — L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie, 1959, 508.

LEFEBVRE (Dom Georges). — Prière pure et Pureté du Cœur, 1956, 396.

LEFLON (Jean). — Pie VII. Tome I. Des Abbayes bénédictines à la Papauté, 1959, 510. — Eugène de Mazenod, Évêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée (1782-1861). Tome I. De la Noblesse de Robe au Ministère des Pauvres. Les étapes d'une vocation (1782-1814), 1959, 510-511.

LÉGARÉ (Romain), o.f.m. — Un Apôtre des deux mondes, le Père Frédéric Jansoone, o.f.m., 1956, 400.

LEIBOWITZ (René). — Schoenberger and his School, 1951, 256.

LEKEUX (Martial), o.f.m. — L'Art de prier, 1959, 373-374.

LEMELIN (Roger). — Fantaisies sur les Péchés capitaux, 1951, 444. — Les Plouffe, 1951, 440-441.

LEMIEUX (Mgr Ernest), P.D. — Marie. Documents pontificaux sur la Très Sainte Vierge, 1854-1954, 1957, 523-524.

LE NORMAND (Michelle). — Autour de la Maison, 1955, 383. — Le Nom dans le Bronze, 1955, 383-384. — Dans la Toile d'Araignée, 1958, 261.

LÉON-DUFOUR (Xavier), s.j., HUBY (Joseph), s.j. — L'Évangile et les Évangiles, 1955, 140*.

LEPPICH (Jean), s.j. — Le Christ à Pigalle, 1959, 256.

LE RENARD (Alfred). — L'Orient et sa Tradition, 1954, 126.

LESAGE (Germain), o.m.i. — Ordinatio Codicis Juris Canonici, 1953, 113. — Les Origines des Sœurs de l'Assomption de la Sainte Vierge, 1958, 402-403.

LESTRA (Antoine). — Retourner le monde. Les origines des Congrès eucharistiques, 1960, 109-110.

L'HEUREUX (Mother M. Aloysius Gonzaga), O.S.U. — The mystical Vocabulary of Venerable Mère Marie de l'Incarnation and Its Problems, 1957, 268-269.

LIÉGÉ (A.), o.p. — Adultes dans le Christ, 1959, 255.

LINNENBORN (Magdalene). — Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin, 1958, 241*.

LOCHET (Louis). — L'Apôtre dans le Mystère de l'Église, 1953, 252-253. — Apparitions, 1958, 401-402.

LOCQUELL (Clément). — Les Élus que vous êtes, 1951, 441-442.

LOEWENBERG (Bert J.). — Darwinism. Reaction or Reform? 1958, 258.

LÖHRER (P. Magnus), o.s.b. — Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen Ersten Schriften bis zu den Confessiones, 1956, 188*-189*.

LONERGAN (Bernard J. F.), S.J. — Insight. A Study of Human Understanding, 1959, 120-123.

LONGPRÉ (Lyse). — La Magie des Ruines. Roman, 1953, 518.

LOPEZ (Raymundus), o.f.m. — De Probatione obitus alterius conjugis in ordine ad novum matrimonium ineundum, 1959, 62*.

LORANGER (Françoise). — Mathieu, 1951, 438.

LORY (Marie-Joseph). — La Pensée religieuse de Léon Bloy, 1953, 515-516.

LOTTIN (O.), o.s.b. — Au Cœur de la Morale chrétienne, 1958, 136-137.

LOTZ (J. B.), s.j. — Von der Einsamkeit des Menschen, 1959, 51*.

LOUIS-LEFEBVRE (M. Th.). — Un Prêtre, l'abbé Huvelin, 1958, 535. — Écrits spirituels et paroles de l'abbé Huvelin, 1960, 359.

LUECKERT (H. R.). — Konfliktpsychologie, 1959, 175*-176*.

LUMBRERAS (P.), o.p. — De fine ultimo hominis (Iª-IIæ, 1-5), 1956, 242*-243*.

LYONNET (A.). — Préambule à l'Acte de Foi, 1952, 366-367.

M

MABIT (Jacqueline). — Les Hommes ont passé, 1951, 441.

MAISIN (J.). — Cancer, 1951, 255.

MALAMUD (D.), DUMPSON (J.), CRAWFORD (P.). — Éducateurs dans la rue, 1958, 535-536.

MALENFANT (Mgr Jérôme), o.f.m.cap. — La Vocation Missionnaire. Choix et préparation des candidats, 1956, 515.

MALEVEZ (L.), s.j. — Le Message chrétien et le Mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann, 1956, 59*-60*.

MANDELKERN (Salomon). — Veteris Testamenti Concordantia Hebraicæ atque Chaldaicæ, 1956, 236*.

MARC (André), s.j. — Dialectique de l'Agir, 1955, 143*-144*. — Raison philosophique et Religion révélée, 1955, 270*-271*.

MARC (Chanoine Paul). — Dans le Royaume intérieur, 1952, 367.

MARCEL (Gabriel). — The Decline of Wisdom, 1956, 249*.

MARDUEL (F.). — Le Pardon de Dieu, 1959, 508.

MARDUEL (M.). — Face à la Solitude, 1955, 240.

MARÉCHAL (Joseph), s.j. — Précis d'Histoire de la Philosophie. Tome I. De la Renaissance à Kant, 1952, 128*. — Le Point de Départ de la Métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique. Deuxième édition, 1953, 199*-200*.

MARGENAU (Henry). — Thomas and the Physics of 1958: A Confrontation, 1959, 114*.

MARIANI (Bonaventura), o.f.m. — Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Minor. Subsidia Studiorum, 3. Breviarium Syriacum, 1957, 402.

MARIE-FRANCE. — Claire Fontaine, 1956, 139.

MARION (Séraphin). — Lettres canadiennes d'autrefois, VII, La Bataille romantique au Canada français, 1952,

452; 1953, 112-113; VIII, Littérateurs et Moralistes du Canada français d'autrefois, 1955, 128; IX, La Critique littéraire dans le Canada français d'autrefois, 1958, 262.

MARITAIN (Jacques). — Man and the State, 1951, 195*-197*. — An Essay on Christian Philosophy, 1956, 63*.

MARITAIN (Jacques et Raïssa). — Liturgie et Contemplation, 1960, 236-237.

MARJAY (Frederic P.). — Romantic Portugal, 1956, 266-267.

MARLÉ (René), s.j. — Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, 1957, 141*-142*.

MARMION (Dom Columba). — Le Christ, Idéal du Prêtre, 1952, 241-243.

MARTIN. — Jeunes, Dieu vous parle, 1951, 498-499.

MATHIEU (Gertrude). — Messages aux Malades, 1954, 121.

MAUR (Ivo Auf Der), o.s.b. — Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrisostomus, 1960, 115*-116*.

MAURIAC (François). — The Stumbling Block, 1952, 373-374.

MAXENCE (J.-P.) et JOLIVET (R.). — Manuel de Philosophie. I. Psychologie, 1954, 255*.

MAYEWSKI (Paul), ed. — The Broken Mirror: A Collection of Writings from Contemporary Poland, 1959, 514-515.

MAYDIEU (A.-J.). — Le Christ et le monde, 1951, 249.

MAZIARZ (Edward A.), C.PP.S. — The Philosophy of Mathematics, 1951, 256*.

MAZUÉ (Honoré). — La Madone qui pleure, 1956, 259. — La Madone de Syracuse, 1959, 506.

MELLET (M.), o.p. — La Pénitence, Sacrement d'amitié, 1955, 241.

MÉNARD (Eusèbe-M.), o.f.m. — Les Vocations tardives (vocations de jeunes gens et d'adultes) et le Séminaire des Saints-Apôtres, 1956, 134*-135*.

MÉNARD (J.-E.), p.s.s. — Les Dons du Saint-Esprit chez M. Olier, 1954, 245.

MERCURE (Dom Georges), o.s.b. — Polyphonie grégorienne, 1959, 376-377.

MERTENS DE WILMARS (Ch.). — Psycho-pathologie de l'anti-conception, 1956, 516-517.

MERTON (Thomas). — L'Exil s'achève dans la Gloire. La vie de Mère Marie Berchmans, 1956, 400.

METZ (René). — La Consécration des Vierges dans l'Église romaine, 1955, 201*-210*.

METZLER (Giusepe), o.m.i., ROMMERSKIRCHEN (Giovanni), o.m.i., et KOWALSKI (Nicola), o.m.i. — Bibliografia missionaria, Anno XXII, 1960, 111-112; Anno XXIII, 1960, 222*.

MICHÆLI (F.). — Dieu à l'Image de l'Homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament, 1953, 224*-226*.

MICHAUD (Humbert). — La Sensibilité, 1955, 122.

MICHEL (A.). — Les Mystères de l'Au-delà, 1954, 246.

MICHIELS (Gommarus), o.f.m.cap. — Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius Libri II Codicis Juris Canonici. Canones præliminares 87-106, 1956, 53*-54*.

MINARD (Dom Pierre), o.s.b. — Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse suivi d'un appendice concernant les Instituts séculiers, 1957, 276*.

MIRCHUK (Ivan), ed. — Ukraine and its People. A Handbook with Maps,

Statistical Tables and Diagrams, 1951, 381-383.

MITCHELL (Deobold B.), BENNETT (Bruce L.), DALEN (Deobold B. van). — World History of Physical Education : Cultural, Philosophical, Comparative, 1955, 508-509.

MITTERER (Albert). — Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart, 1958, 240*.

MOLLAT (Michel). — Le Commerce maritime normand à la fin du Moyen Age, 1953, 126.

MONCHANIN (J.). — De l'Esthétique à la Mystique, 1956, 260.

MONDA (P. Antonio di), o.f.m.conv. — La Legge nuova della libertà secondo S. Tommaso, 1957, 63*-64*.

MONETTE (Arcade), o.p. — La Beauté de Dieu, 1951, 119-120.

MONTESSORI (Maria). — Pédagogie scientifique. La Découverte de l'Enfant, 1953, 123. — L'Éducation religieuse. La vie en Jésus-Christ, 1957, 403.

MONTREUIL (Anna-B.). — Three came with gifts, 1955, 254.

MOORTGART (A.) und SCHARFF (A.). — Ægypten und Vorderasien im Altertum, 1952, 205*-206*.

MORAL (Irenæus Gonzalez), s.j. — Philosophia Moralis, 1955, 72*.

MORENCY (Robert), s.j. — L'Union de Grâce selon saint Thomas, 1952, 249*-250*.

MORIARTY (Frederick L.), S.J. — Foreword to the Old Testament Books, 1955, 377.

MORIN (Edgard). — Puce, 1951, 438.

MORISSET (Gérard). — Novembre 1775, 1951, 444.

MORISSET (R.) et THÉVENOT (G.). — Les Lettres latines, 1951, 502-503.

MOSHER (Frederic J.) and TAYLOR (Archer). — The Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma, 1953, 125.

MOSSE (George L.). — Calvinism. Authoritarian or Democratic? 1958, 140.

MOUROUX (Jean). — Je crois en Toi. Structure personnelle de la Foi, 1951, 120.

MULDERS (Alph.). — Inleiding tot de Missiewetenschap, 1951, 249-250.

MUNIER (André). — Manuel de Philosophie, 1957, 143*-144*.

MURA (E.). — L'Humanité vivifiante du Christ, 1952, 68*-69*.

MURPHY (F. X.), C.SS.R., editor. — A Monument to St. Jerome, 1952, 495.

MURRAY (E. G. D.), editor. — Our Debt to the Future, 1959, 380-381.

MUSUMECI (Mgr Ottavio). — A Syracuse la Madone a pleuré, 1957, 524.

MacPARTLAND (John). — The March Toward Matter, 1953, 63*-64*.

McGRATH (Robert Eamon). — The Local Superior in Non-Exempt Clerical Congregations, 1955, 269*-270*.

N

NACUCO (Joachim). — Ius Pontificalium. Introductio in Cæremoniale Episcoporum, 1957, 206*-207*.

NADEAU (Eugène), o.m.i. — Un Louis d'Or, le Chevalier Louis Émond (1876-1949), 1953, 369-370. — Sapier, prêtre de misère. Le Père François-Xavier Fafard, o.m.i. (1856-1946), 1954, 255-256. — Martyre du Silence. Mère Marie-Anne, 1957, 527.

NAGAÏ (Paul). — Les Cloches de Nagasaki. Le journal d'une victime de la bombe atomique à Nagasaki, 1953, 256.

NARRACHE (Jean). — Bonjour les Gars, 1951, 432.

NAVARETTE (Urbano), s.j. — La Buena Fe de las Personas juridicas en orden a la prescripción adquisitiva. Estudio historico-canonico, 1960, 183*.

NEHER (A.). — L'Essence du Prophétisme, 1957, 268*-269*.

NELLIGAN (Émile). — Poésies complètes, 1954, 128. — Poésies complètes (1896-1899), 2e édition, 1958, 539-540.

NEUMANN (E.). — Der Schöpferische Mensch, 1960, 244.

NEWMAN (John Henry). — Écrits autobiographiques, 1956, 518-519.

NIBEAU (Marcel). — Le Christ notre Vie, 1960, 356.

NICHOLAS (Marie-Joseph) o.p. — L'Eucharistie, 1960, 421-422.

NIEDERMEYER (A.). — Précis de Médecine pastorale, 1956, 515-516. — Grundriss der Sozialhygiene, 1958, 536. — Précis d'Hygiène pastorale, 1960, 424-425.

NIEL (Henry), s.j., BACIOCCHI (J. de), s.m., SIEWERTH (Gustav), ORAISON (Marc), COUFREAU (François), p.s.s. — Le Péché, 1959, 168*-169*.

NIESSEN (B.). — Menschentypen, 1959, 176*-177*.

NINK (Caspar). — Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins-und Gegenstandskonstitution, 1959, 55*-56*.

NOTH (Martin). — Geschichte Israels, 1951, 47*-51*. — Die Welt des Alten Testaments, 1953, 231*-232*.

NYLANDER (I.). — Das Kirchliche Benefizialwesen Schwedens wahrend des Mittelalters, 1957, 63*.

O

O'DONOHOE (James A.). — Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation, 1958, 130*-132*.

OESTERLE (John A.). — Logic, 1954, 64*.

OHM (Thomas). — Wichtige Daten der Missionsgeschichte, 1958, 189*.

OLIGNY (Huguette). — Le Cheval d'Or, 1951, 444.

OLIVIER (Bernard), o.p. — Petit Traité de l'Espérance chrétienne, 1953, 251-252. — L'Espérance chrétienne, 1959, 255-256.

O'NEIL (Charles J.). — Imprudence in St. Thomas Aquinas, 1956, 192*.

ONELLO (Onelli). — Un rêve dans un rêve, au pêcheur de lune, 1951, 505.

OOTEGHEM (J. van), s.j. — Bibliotheca Græca et Latina, à l'usage des professeurs des Humanités gréco-latines, 1952, 128.

ORAISON (Marc). — Médecine et Guérisseurs, 1955, 499-500.

ORAISON (Marc), COUFREAU (François), p.s.s., NIEL (Henry), s.j., BACIOCCHI (J. de), s.m., SIEWERTH (Gustav). — Le Péché, 1959, 168*-169*.

ORCIBAL (Jean). — Port-Royal. Entre le Miracle et l'Obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, 1958, 139-140.

ORIGEN. — The Song of Songs. Commentary and Homelies, 1960, 118*-119*.

OTIS (Louis-Eugène). — La Doctrine de l'évolution, 1951, 257*-258*.

OTT (Louis). — Précis de Théologie dogmatique, 1956, 394.

OUVRARD (René). — Débâcle sur la Romaine, 1954, 254.

P

PALAZZINI (Petrus), LANZA (Antonius). — Theologia Moralis. T. II. De Virtitutibus in specie. Pars 1ª. De Virtitutibus theologicis ac de Religione, 1956, 242*.

PANGE (Jean de), comte. — Le Roi très Chrétien, 1951, 502.

PANNETON (Chanoine Georges). — Le Ciel, 1956, 136-137. — Le Ciel ou l'Enfer. Tome II. L'Enfer, 1957, 398-399.

PAQUIN (Jules), s.j. — Morale et Médecine, 1955, 380-381.

PARROT (A.). — Découverte des Mondes ensevelis, 1953, 230*-231*.

PARSCH (Dom Pius). — Apprenons à lire la Bible, 1956, 512. — Le Bréviaire expliqué dans l'Esprit du renouveau liturgique, 1953, 118. — La Grâce à la lumière de l'année liturgique, 1960, 357.

PASTERNAK (Boris). — Le Docteur Jivago, 1959, 215-227.

PATRICK (St.). — The Works of St. Patrick. St. Secundinus Hymn on St. Patrick, 1954, 252*-253*.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, o.c.d. — L'Ancien Testament, Source de Vie spirituelle, 1953, 365.

PAVENTI (Saverio). — La Chiesa Missionaria. I. Manuale di Missionologia Dottrinale. II. Manuale di Cooperazione Missionaria e di Missionografia, 1951, 69*-70*.

PAVENTI (Xaverius). — Breviarium Iuris Missionalis, 1953, 126*-128*.

PÉLISSIER (Marcelle). — Dominique Savio, cet « As », 1955, 246.

PÉLOQUIN (Bonaventure), o.f.m. — Catéchisme du Discernement des Esprits, 1953, 255.

PERRAS (M.-Gabriel), o.p. — Le Père Eugène Prévost et sa cause, 1959, 126.

PERRELLA (Dr D. Gætano M.), c.m. — Introduzione Generalis alla Sacra Bibbia, 1951, 131*-132*.

PERRET (J.). — Virgile, l'Homme et l'Œuvre, 1952, 500-501.

PERRIN (Joseph-Marie), o.p. — Consécration à Dieu et Présence au Monde. Les Instituts séculiers, 1958, 535.

PESCHARD (Marcel) et ÈVE (Georges). — Physique, 1956, 143-144.

PESTALOZZI (H.). — The Education of Man, 1951, 381.

PETERSON (Erik). — Le Livre des Anges, 1955, 142*.

PETIT (Jean). — Le Feu qui descend, 1956, 135-136.

PETRUZZELLIS (Nicola). — Sistema e Problema, 1958, 134*-135*.

PHABREY (Gilles). — Le Portier de Saint Joseph, 1959, 509.

PHILIPON (M.), o.p. — La Doctrine spirituelle de Dom Marmion, 1954, 383.

PICHÉ (Alphonse). — Voie d'Eau, 1951, 431-432.

PICKETT (R. Collin). — Mental Affliction and Church Law, 1953, 113.

PIE XII (Sa Sainteté). — La Presse et les Lectures. Textes publiés sous la direction du Rév. Père Paul-A. Martin, c.s.c., 1960, 118-119. — Allocutions aux jeunes époux. Tome II. Autour du Foyer chrétien, 1952, 367.

PIEFER (Josef). — La Fin des Temps, 1955, 250-251.

PIEPER (Josef) et RASKOP (Henri). — Je crois en Dieu, 1955, 118.

PIERLOOT (Roland). — Problèmes généraux de Psychosomatique clinique, 1958, 143-144.

PIERSOL (Wesley). — La Valeur dans la Philosophie de Louis Lavelle, 1960, 115-116.

PIOLANTI (Mons. Antonio). — Il mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella teologia, 1960, 61*-62*.

PLATTNER (F.-A.). — Quand l'Europe cherchait l'Asie, 1955, 505.

PLIVARD (Chanoine). — Le Drame de la Vie, 1952, 244-245.

PLUS (R.P.). — La Simplicité, 1951, 120-121.

POËLMAN (Roger). — Ouvrons la Bible, 1952, 243-244; 1954, 491. — Paroles de Dieu. Message chrétien, 1955, 499.

POHLE. — Lehrbuch der Dogmatik, 1953, 251*-252*. — Lehrbuch der Dogmatik, II, 1957, 273*-274*.

POINSENET (M.-D.). — Sous la Motion de l'Esprit, Anne de Guigné, 1956, 138-139.

POIRIER (Léandre), o.f.m. — Au Service de nos Écrivains, 1952, 376.

PONET-BORDEAUX (Marthe). — Catherine de Longpré. Au Canada avec une héroïque missionnaire de seize ans, 1957, 528.

PONTIFEX (Dom Mark) et TRETHOWAN (Dom Illtyd), o.s.b. — The Meaning of Existence, 1953, 252*-253*.

PORTER (Fernand), o.f.m. — Guides en Éducation, 1954, 497. — Perspectives pédagogiques au Canada français, 1954, 497.

POULET (Dom Charles). — Histoire du Christianisme. Époque contemporaine, 1954, 109-112.

POULIOT (Léon), s.j. — Monseigneur Bourget et son Temps, 1956, 147. — Monseigneur Bourget et son Temps. Tome II. L'Évêque de Montréal..., 1957, 269-270. — Le Premier Retraitant du Canada : Joseph Chihouatenhoua, Huron († 1640), 1960, 112.

PRESTIGE (G.-L.). — Dieu dans la Pensée patristique, 1956, 238*-240*.

PRÊTRES de la Communauté sacerdotale de Saint-Séverin (Les). — La Messe. Les chrétiens autour de l'autel, 1956, 513.

PREVITÉ-ORTON (C. W.). — The Shorter Cambridge Medieval History, 1952, 497-498.

PRÉVOST (J.-L.). — Le Prêtre, ce Héros de Roman. I. De Claudel à Cesbron. II. D'Atala à Thibault, 1956, 268.

PRITCHARD (J. B.), ed. — Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, 1952, 203*-205*.

PROCKSCH (Otto). — Theologie des Alten Testaments, 1952, 194*-200*.

PROSPER OF AQUITAINE (St.). — The Call of all Nations, 1954, 252*-253*.

Q

QUASTEN (Johannes). — Patrology. Vol. II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, 1954, 131*.

R

RAD (Gerhard von). — Theologie des Alten Testamentes. Band I : Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 1958, 185*-186*.

RANWEZ (P.), s.j., DEFOSSA (J. et M.-L.), GÉRARD-LIBOIS (J.). — Ensemble vers le Seigneur, 1959, 507-508.

RASKOP (Henri) et PIEPER (Josef). — Je crois en Dieu, 1955, 118.

RASOLO (Louis), s.j. — Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence ? 1959, 62*-63*.

RAYMOND (Ellsworth). — Soviet Economic Progress. Because of or in spite of the government? 1958, 258.

REDPATH (H. A.) et HATCH (E.). — A Concordance to the Septuagint, 1956, 236*-237*.

REGATILLO (E. F.), s.j., ZALBA (M.), s.j. — De Statibus particularibus tractatus, 1955, 140*.

RÉGIS (Louis-M.), o.p. — L'Odyssée de la Métaphysique, 1951, 198*-199*.

REINHOLD (Peter). — Maria Theresia, 1960, 118.

RENARD (Mgr A.). — Fidélité au Christ et Présence au Monde, 1958, 533.

RENIÉ (J.), s.m. — Les Origines de l'Humanité d'après la bible. Mythe ou Histoire ? 1951, 375-376.

RENOIRTE (Fernand). — Cosmology, 1952, 71*-72*.

RENOU (Alfred). — La Belle Promesse, 1960, 421.

RENZ (Wolfgang), o.s.b. — Newmans Idee einer Universität, Probleme höherer Bildung, 1960, 239-240.

RESTREPO (P. Felix), s.j. — Diseno de Semantica general, 1953, 260.

RESTREPO (Felix), s.j., et HERNANDEZ (Eusebio), s.j. — Llave del Griego, 1953, 260.

REY-HERME (P. A.). — L'Enfant et son Devenir, 1953, 370.

RICHARD de Saint-Victor. — De Trinitate, 1960, 60*.

RICHARD (Jean-Jules). — 9 Jours de Haine, 1951, 438. — Ville rouge, 1951, 444.

RICHARD (L.). — Le Mystère de la Rédemption, 1960, 60*-61*.

RINGEL (E.). — Einführung in die Grundprobleme der Neurose, 1960, 243-244.

RITZ (Maria). — Le Problème de l'Être dans l'Ontologie de Maurice Blondel, 1959, 177*-178*.

RIVAS (Severino Gonzalez), s.j. — La penitencia en la primitiva Iglesia espanola, 1951, 121-122.

ROBERT (A.) et TRICOT (A.). — Initiation biblique, Introduction à l'étude des Saintes Écritures, 1956, 52*-53*.

ROBERT (Frère), é.c. — Les Astres et les Lettres, 1952, 452-453.

ROBIDOUX (Louis-Philippe). — Lueurs, 1952, 453-454.

ROBINSON (T. H.) et HORST (F.). — Die Zwölf Kleinen Propheten, 1956, 118*-122*.

ROCHE (Aloyse). — Sur les Traces de l'Évangile, 1958, 401.

ROCHEFORDIÈRE (X. de la). — Sainte Jehanne d'Arc, 1958, 403.

ROCK (Augustine), o.p. — Unless They Be Sent. A Theological Study of the Nature and Purpose of Preaching, 1956, 245*-246*.

RODRIGO (Lucius), s.j. — Tractatus de conscientia morali, 1958, 235*-236*.

ROLIN (Chanoine). — La Vie liturgique et sacramentelle, 1952, 244-245.

ROMMERSKIRCHEN (Giovanni), o.m.i., KOWALSKI (Nicola), o.m.i., et METZLER (Giuseppe), o.m.i. — Bibliografia missionaria, Anno XXII, 1960, 111-112; Anno XXIII, 1960, 222*.

ROO (William A. van), S.J. — Grace and Original Justice According to St. Thomas, 1956, 240*-241*.

ROQUEBRUNE (Robert de). — Testament de mon Enfance, 1952, 455-456.

ROSMINI. — Anthologie philosophique, 1955, 144*.

ROSMINI (Antonio). — L'Idée de la Sagesse, 1954, 253*. — Théorie de l'Assentiment, 1958, 190*-191*.

ROSSET (Charles). — Exercices Latins, 1956, 143-144.

ROSSET (Ch.) et GAUTREAU (M.). — Grammaire latine pour les classes du premier cycle, 1958, 144.

ROTSCH (Otto). — Die Unvollkommene Ehe, 1959, 50*-51*.

ROUTIER (Simone). — Le Long Voyage, 1951, 433. — Psaumes du Jardin clos, 1951, 433.

ROY (Gabrielle). — Petite Poule d'Eau, 1951, 445.

ROY (Léon). — De la Tenue des Registres de l'État civil dans la Province de Québec, 1960, 364.

ROY (Lucien), s.j. — Lumière et Sagesse. La Grâce mystique dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin, 1953, 58*-59*.

RUCH (Ernest A.), O.M.I. — Space and Time, 1959, 170*.

RUMILLY (Robert). — Histoire du Canada, 1952, 448. — Histoire de la Province de Québec, vol. 24, 25, 26, 1953, 259.

RUNES (Dagobert D.). — A Book of Contemplation, 1958, 260.

RUPRECHT (D.). — Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den Althochdeutschen Sprachdenkmälern, 1959, 516-517.

RUST (Paul R.), o.m.i. — The First of the Puritans and the Book of Common Prayer, 1951, 122-123.

S

SABATIER (Petrus). — Vetus Latina Die Reste des altlateinschen Bibel, 1952, 184*-186*; 1953, 224*; 1956, 393-394, 188*, 235*-236*.

SACHS (Walter) und HARTLICH (Christian). — Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, 1954, 185*-186*.

SAINT-GERMAIN (Jacques). — Les Financiers sous Louis XIV, 1951, 126.

SAINT-PIERRE (Albert), o.p. — La Vertu chrétienne de Tempérance dans la Vie religieuse, 1951, 379-380.

SALMON (Dom Pierre), o.s.b. — Étude sur les Insignes du Pontife dans le rite romain. Histoire et liturgie, 1956, 133*.

SALVANESCHI (Nino). — Savoir souffrir, 1954, 247. — Sœur Claire, 1956, 398.

SARGI (Bechara). — La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle, 1958, 136*.

SAUVIGNY (G. de Bertier de), editor. — France and the European Alliance 1816-1821, 1959, 378.

SAVARD (Félix-Antoine). — La Minuit, 1951, 439-440.

SAVARY (Charlotte). — Isabelle de Frêneuse, 1951, 438. — Et la Lumière fut, 1952, 460-461.

SAVATIER (René). — Les Métamorphoses économiques et sociales du Droit privé d'aujourd'hui. 2e série. L'universalisme renouvelé des disciplines juridiques. 3e série. Approfondissement d'un droit renouvelé, 1959, 511-512.

SCHAHL (Claude), o.f.m. — La Doctrine des Fins du Mariage dans la Théologie scolastique, 1952, 252*.

SCHARFF (A.) und MOORTGART (A.). — Ægypten und Vorderasien im Altertum, 1952, 205*-206*.

SCHEEBEN (M.-J.). — La Mère virginale du Sauveur, 1955, 241. — Nature et Grâce, 1958, 191*-192*.

SCHILDENBERGER (Joh.), o.s.b. — Vom Geheimniss des Gottesworte, 1952, 172*-176*.

SCHMIDT (Hermanus A. P.), s.j. — Hebdomada Sancta. I. Fontes Historici cum Commentario, Notis et indicibus, 1959, 117-118.

SCHMIDT (M. A.). — Gottheit und Trinität nach dem Kommentas des Gilbert Porreta zur Bœthius, De Trinitate, 1960, 117*.

SCHMOELZ (F.). — Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft, 1960, 117.

SCHNACKENBURG (Rudolf). — Die Johannesbriefe, 1954, 186*-187*.

SCHNEE (P. Florent), a.a. — Docete Omnes Gentes, 1960, 358.

SCHNEIDER (Reinhold). — Pensées de Paix, 1958, 403.

SCHORSCH (Alexander P.), c.m. and SCHORSCH (Sister M. Dolores), o.s.b. — Our Lord and Our Lady, 1958, 252.

SCHRÖDINGER (E.). — Science et Humanisme, 1954, 496.

SCHULTZ, FRANKL, GEBSATTEL (Von). — Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, 1959, 171*-175*.

SCHURR (V.), c.ss.r. — Seelsorge in einer neuen Welt, 1959, 52*.

SCHWEIZER (Othmar), m.s. — Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin, 1958, 187*-188*.

SCHWIEDER (Rev. G.). — Latine Loquor, 1954, 498.

SCIACCA (Michele F.). — L'Existence de Dieu, 1952, 70*-71*.

SEARLES (Robert L.). — Logic and Scientific Methods, 1956, 250*.

SETIEN (José Maria). — Naturaleza juridica del estado de perfección ne los Institutos Seculares, 1959, 243*-244*.

SEUMOIS (André-V.), o.m.i. — Introduction à la Missiologie, 1953, 62*-63*.

SEURIN (Jean-Louis). — La Structure interne des Partis politiques américains, 1954, 126-127.

SHEEN (Mgr Fulton J.). — Dépassons-nous, 1954, 246. — La Vie vaut d'être vécue. Seconde série, 1956, 396. — Du Haut de la Croix, 1959, 379-380. — L'Eternel Galiléen, 1959, 506.

SHEVENELL (R.-H.), o.m.i. — Recherches et Thèses, 1952, 371-372.

SIEBENTHAL (W. von). — Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen, 1958, 537-538.

SIEDLECKI (Edmund J.). — A Patristic Synthesis of John VI, 54-55, 1960, 59*-60*.

SIEGMUND (Georg). — Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises, 1954, 188*. — Die Natur des Menschen, 1958, 192*.

SIEWERTH (Gustav), ORAISON (Marc), COUFREAU (François), s.j., NIEL (Henry), s.j., BACIOCCHI (J. de), s.m. — Le Péché, 1959, 168*-169*.

SIMARD (Émile). — La Nature et la Portée de la Méthode scientifique, 1957, 271.

SIMARD (Jean). — Hôtel de la Reine, 1951, 438.

SIMON (J.). — Le Prêtre, d'après le Vénérable Libermann, 1953, 252.

SIMONITSCH (Roland G.), c.s.c. — Religious Instruction in Catholic Colleges for Men, 1954, 493-494.

SIWECK (Paul), s.j. — The Philosophy of Evil, 1952, 71*.

SMITH (Gérard), S.J. — The Truth That Frees, 1956, 399.

SNOECK (R.P.), s.j. — L'Hygiène mentale et les Principes chrétiens, 1954, 250-251.

SOLAGES (Mgr Bruno de). — Les Postulats doctrinaux du Progressisme, 1955, 381.

SOTILLO (Laurentius R.), s.j. — Compendium juris publici ecclesiastici. 3a editio adaucta a P. Eduardo F. Regatillo, s.j., 1959, 113*.

SOTTIAUX (Edgard). — Situation de la Liberté humaine, 1955, 121-122.

SOUBIGOU (Mgr Louis). — Lumières sur le Sacerdoce de Jésus-Christ, Prêtre selon l'Ordre de Melchisédec, 1951, 69*. — La Croix au cœur de notre vie. Méditations sur les Stations du chemin de la Croix, 1958, 401. — Saint Paul. Guide de pensée et de vie, 1959, 253.

SPARSHOTT (E.). — An Enquiry into Goodness, 1958, 237*-239*.

STAVRIANOS (L. S.). — The Ottoman Empire. Was it the Sick Man of Europe? 1958, 140.

STECK (F. B.), o.f.m. — Motolinia's History of the Indians of New Spain, 1951, 500-501.

STEENBERGHEN (Fernand van). — Aristotle in the West, 1955, 272*.

STELZENBERGER (J.). — Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie, 1960, 115*.

STEVEN (Paul). — Éléments de Morale sociale, 1955, 251.

STICKLER (Alphonsus M.), s.b.d. — Historia juris canonici latini. Institutiones academicæ. I. Historia fontium, 1951, 135*.

STIER (Fr.). — Das Buch Ijjob, 1956, 122*-127*.

STIERLI (Joseph), s.j. — Le Cœur du Sauveur, 1957, 403. — Messagers du Christ. Biographies de prophètes chrétiens, 1960, 109.

STILL (Alfred). — Borderlands of Science, 1951, 254.

STOCKER (Dr Arnold). — L'Homme, son vrai Visage et ses Masques, 1955, 123. — De la Psychanalyse à la Psychosynthèse, 1958, 243*-245*.

STASSER (Stephan). — The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology, 1958, 403-404.

STRAUBINGER (Heinrich). — Religionsphilosophie mit Theodizee, 1954, 187*-188*.

STROICK (Clemens), o.m.i. — Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophischtheologische Stellung in der Scholastik, 1955, 67*-68*.

STUIBER (Alfred). — Refrigerium Interim, 1959, 118-119.

SUENENS (Mgr Léon). — Un Problème crucial. Amour et maîtrise de soi, 1960, 357.

T

TAILLON (Léopold), c.s.c. — Au Service de la Culture française en Acadie, 1954, 127.

TALMAN (James J.) and DAVIS (Ruth). — "Western" — 1878-1953. Being the History of the Origins and Development of the University of Western Ontario During its First Seventy-Five Years, 1953, 516-517.

TARDIF (Thérèse). — Vie quotidienne, 1951, 438.

TAYLOR (Archer) and MOSHER (Frederic J.). — The Bibliographical History of Anonyma and Pseudonyma, 1953, 125.

TERMIER (Pierre). — Lettres de Voyage, 1955, 384.

TERTULLIAN. — Treatises on Marriage and Remarriage, 1954, 252*-253*.

TESSIER (Albert), P.D. — Neuve-France, 1957, 270. — Histoire du Canada. Tome II. Québec, Canada, 1959, 381.

TESSIER (Mgr Albert), P.D. — Culture générale et Enseignement ménager, 1951, 250-251.

TESSON (E.), s.j. — L'Église et la Rupture du Lien conjugal, 1955, 499-500.

TEXIER (Chanoine). — Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien, 1952, 244-245.

THÉORET (Pierre-E.). — Claire du Canada, 1959, 381.

THÉRÈSE D'AVILA (Sainte). — Le Livre des Fondations, 1952, 494. — Le Chemin de la Perfection, 1959, 506. — Correspondance, 1960, 358-359.

THÉRIAULT (Yves). — La Fille laide, 1951, 438-439. — Le Montreur d'Ours, 1951, 438-439. — Vendeurs du Temple, 1952, 459-460.

THÉVENOT (G.) et MORISSET (R.). — Les Lettres latines, 1951, 502-503.

THILS (Gustave). — Théologie et Réalité sociale, 1952, 367-368.

THOMÆ AQUINATIS (S.). — Quæstiones Disputatæ. Vol. I. De Veritate, cura et studio P. Fr. R. Spiazzi, o.p. Vol. II. De Potentia, De Spiritualibus Creaturis, De Anima, De Unione Verbi Incarnati, De Virtutibus in Communi, De Caritate, De Virtutibus Cardinalibus, De Correctione Fraterna, De Spe, De Malo, cura et studio PP. FFr. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, Æ. Odetto, S. Pession, o.p., 1951, 132*-133*. — In Decem Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio..., 1951, 132*-133*. — Quæstiones Quodlibetales, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, o.p., 1951, 132*-133*. — Super Evangelium S. Mathæi lectura, 1953, 123*-124*. — In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, 1953, 125*. — In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio cura et studio fr. Ceslai Pera, o.p., cum introductione historica Sac. Petri Caramello et Synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini, 1953, 125*.

THOMAS AQUINAS (Saint). — On Charity. De Caritate, 1960, 222*.

THONE (Paul). — Aux Sources de notre Union divine, 1952, 491.

THONNARD (F.-J.). — A Short History of Philosophy, 1956, 60*.

THURIAN (Max). — L'Eucharistie, 1960, 117*-118*.

TILMANN (Clément). — Pour toi qui grandis, mon garçon, 1956, 514. — Pour toi qui grandis, ma fille, 1956, 514.

TISSOT (Dom Henri), moine de Solesme. — Les Pères vous parlent de l'Évangile. I. Le Temporal, 1953, 366.

TODOLI (J.), o.p. — Filosofia de la Religion, 1957, 144*.

TONQUEDEC (Joseph de), s.j. — Merveilleux métapsychique et Miracle chrétien, 1956, 516-517. — Les Principes de la Philosophie thomiste. II. La Philosophie de la Nature. Première Partie. La Nature en Général, (deuxième fascicule), 1960, 114-115.

TOTH (S.E. Mgr Tihamer). — Le Christ et la Jeunesse, 1952, 494.

TOULEMONDE (Jean). — Les Extériorisés. Portraits caractériologiques, 1960, 362.

TOUPIN (Paul). — Brutus, 1952, 465-466.

TRAPP (Maria-Augusta). — La Famille des Chanteurs Trapp, 1952, 498-499.

TREMBLAY (Laurent), o.m.i. — Marchand de Québec, 1954, 128. — Dialogues entre Vifs, 1954, 128.

TRÉMEAU (M.), o.p. — Pédagogie catéchistique, 1954, 493.

TRESE (Léo). — Nous sommes un, 1958, 252-253.

TRETHOWAN (Dom Illtyd), o.s.b., and PONTIFEX (Dom Mark), o.s.b.

— The Meaning of Existence, 1953, 252*-253*.

TRICOT (A.) et ROBERT (A.). — Initiation Biblique, Introduction à l'étude des Saintes Écritures, 1956, 52*-53*.

TROCHU (Mgr Francis). — Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard, Fondateur de la Congrégation des Prêtres et de celle des Servantes du T. S. Sacrement (1811-1868), 1951, 126-127. — Sainte Bernadette, la voyante de Lourdes, 1954, 495.

TROTTIER (Pierre). — Le Combat contre Tristan, 1952, 464-465.

TRUDEAU (Claude-Bernard). — Ciels nouveaux, 1951, 429.

TRUDEL (Marcel). — Le Régime militaire dans le Gouvernement des Trois-Rivières, 1952, 448-451; 1953, 128.

TRUDEL (Marcel), FRÉGAULT (Guy), BRUNET (Michel). — Histoire du Canada par les textes, 1952, 449; 1953, 126.

U

ULLMANN (Walter). — The Growth of Papal Government in the Middle Ages, 1955, 502.

UTZ et GRONER. — Relations humaines et Société contemporaine, 1958, 138-139.

V

VAC (Bertrand). — Louise Genest, 1951, 438-439.

VAGOVIC (Stefano). — Etica communista, 1960, 183*-184*.

VALOIS (Gaétan). — Minutes retrouvées. 1954, 127.

VANCOURT (Raymond). — La Phénoménologie et la Foi, 1955, 119.

VERHEYLEZOON (Louis) s.j. — La Dévotion au Sacré-Cœur, 1955, 141*.

VERMEERSCH (A.), S.I. (†) et CREUSEN (I.), s.j. — Epitome Iuris Canonici cum commentariis. Ad scholas et ad usum privatum, t. II, Liber III Codicis iuris canonici, 1955, 142*-143*.

VERNEAUX (Roger). — Histoire de la Philosophie moderne. Cours de Philosophie thomiste, 1959, 178*.

VERNET (Maurice). — L'Âme et la Vie, 1956, 61*-62*.

VIAU (Roger). — Au Milieu la Montagne, 1952, 458-459.

VICAIRE (M.-H.), o.p. — Histoire de saint Dominique. I. Un homme évangélique. II. Au cœur de l'Église, 1959, 374.

VICTOR-DE-LA-VIERGE, o.c.d. — Réalisme spirituel de sainte Thérèse de Lisieux d'après les manuscrits authentiques, 1958, 534-535.

VIEUJEAN (Jean). — La Religion vivante, 1957, 525.

VINAY (Marie-Paule). — Qui est Jeannette ? Études de psychologie féminine, 1954, 247-248. — Tempéraments et Personnalités, 1954, 248-249.

VILLEPELET (Mgr). — La Veillée pascale, 1956, 137.

VILNET (Jean). — Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix, 1951, 133*.

VLAMING (Th. M.). — Prælectiones Juris Matrimonii ad normam C.I.C., 1952, 189*-190*.

VOELKL (L.). — Der Kaiser Konstantin, 1959, 383.

VOGEL (G. L.). — Tiefenpsychologie und Nächstenliebe, 1959, 117*-118*.

VOGTHERR (Karl). — Das Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht, 1958, 240*-241*.

VOLK (Hermann). — Das christliche Verständnis des Todes, 1958, 532.

W

WAAS (Adolf). — Geschichte der Kreuzzüge. 2 vol., 1959, 124.

WADE (Mason). — The French Canadians, 1955, 253-254.

WALTER (Eugène). — Sources d'Eau vive. Les richesses du septénaire sacramentel, 1956, 395.

WEBER (Mgr J.-J.). — Le Livre de Job. L'Ecclésiaste. Texte et commentaire, 1951, 52*-55*. — Le Livre des Proverbes. Le Livre de la Sagesse. Le Cantique des Cantiques. Texte et commentaire, 1951, 55*-60*.

WEIKL (Louis), s.j. — Attisez la Flamme, 1959, 256.

WEIZSAECKER (Victor von). — Le Cycle de la Structure, 1959, 123-124.

WELTE (Bernard). — La Foi philosophique chez Karl Jaspers et saint Thomas d'Aquin, 1959, 54*-55*.

WIDENGREN (Geo). — Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, 1957, 201*-202*.

WILLAM (Francis-Michel). — L'Histoire du Rosaire, 1951, 122. — Marie, Mère de Jésus, 7e éd., 1955, 119.

WILLENBRINK (Bernard), o.m.i. — Sacris Solemniis. Sermons pour toutes les fêtes de l'année, 1958, 254.

WILLWOLL (Alexander), s.j. — Seele und Geist, 1954, 132*.

WILMARS (Ch. Mertens de). — Psycho-Pathologie de l'anticonception, 1956, 516-517.

WIRTZ (Jean). — Amour et Mariage, 1954, 247.

WOLFF (Heinrich F.). — Philosophy for the Common Man, 1952, 374.

WOLFF (K.). — Psychologie und Sittlichkeit, 1959, 118*.

WURTHWEIN (Ernst). — Der Text des Alten Testaments, 1953, 222*-224*.

Z

ZALBA (M.), s.j., REGATILLO (E. F.), s.j. — De Statibus particularibus tractatus, 1955, 140*.

ZEVECIC (S.), o.f.m. — Francisci Veber Theoria de Persona, 1958, 130*

ZIEGLER (Joseph). — Ezechiel. (Septuaginta. Vetus Testamentum græcum, XVI/1), 1953, 57*-58*.

ZIENER (G.), o.m.i. — Die Theologische Begriffssprache im Buche Weisheit, 1957, 59*-61*.

ZIMMERLI (W.). — Das Alte Testament als Anrede, 1957, 202*-203*.

ZUCCHI (Herman). — Estudios de filosofia antigua y moderna, 1959, 63*-64*.

ANONYMES
OU EN COLLABORATION

A

Actas del primer congreso nacional de filosofia, Mendoza, Argentina, Marzo 30, 1952, 190*.

Actes du congrès de droit canonique, 1951, 254*-255*.

A History of Philosophical Systems, 1952, 72*.

Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation Edited by Johannes Quasten, S.T.D. and Joseph C. Plumpe, Ph.D., 1956, 132*-133*.

Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, 1960, 64*.

Antemurale, 1955, 503-504.

Arbres indigènes du Canada, 1951, 128.

Aspects de la Dialectique, 1957, 207*-208*.

Atomare Kampfmittel und Christliche Ethik, 1960, 423.

A Treasury of Philosophy, 1955, 70*-71*.

B

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem ad codicum fidem cura et studio Monachorum Abbatiæ Pontificiæ Sancti Hieronymi in Urbe O.S.B., 1954, 61*.

Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem... Cura et Studio Monachorum Abbatiæ Pontificiæ Sancti Hieronymi in Urbe... edita. X. Liber Psalmorum, 1954, 381.

Bibliografia filosofica del siglo XX, 1953, 200*.

Bibliografia missionaria, 1951, 254*.

Biblischer Kommentar, 1957, 53*-55*.

Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum, 1951, 72*.

« Bulletin thomiste » (Nouveau départ du), 1952, 67*-68*.

C

Cahiers des Dix (Les). N° 23, 1960, 117-118.

« Cahiers Laënnec ». — 9e série, n° 3, L'euthanasie, 1951, 124; nos 3-4, La narco-analyse, 1951, 124. — 11e série, n° 1, La psycho-chirurgie, 1952, 245; n° 2, L'épilepsie, 1952, 375-376; n° 4, Le Serment d'Hippocrate, 1953, p. 371. — 12e série, nos 1-2, L'expérimentation en médecine, 1953, 371-373; n° 3, L'unité de la médecine, 1953, 371-373; n° 4, La douleur, 1953, 371-373. — 13e série, nos 2-3, Les stupéfiants, 1954, 250. — 14e série, n° 1, L'information médicale du public, 1955, 252; n° 2, Biologie et cybernétique, 1955, 252-253. — 15e série, nos 3-4, L'hérédité humaine, 1956, 399-400. — 1959, nos 2 et 3, Problèmes actuels de Psychiatrie, 1960, 361-362.

Canada. Archives publiques du Canada. — Cartes géographiques du seizième siècle se rapportant au Canada. Liste préliminaire et bibliographie, 1959, 515.

Collection « Classiques canadiens », 1958, 406-407.

Compton's Pictured Encyclopedia and Fact-Index, 1951, 383-384.

Concordantiæ Veteris Testamenti Hebraicæ atque Aramaicæ, 1957, 268*.

Corpus Christianorum. Series Latina. I. Tertulliani Opera. Pars 1. Opera Catholica Adversus Marcionem: Ad Martyros (cura et studio E. Dekkers); Ad Nationes (cura et studio J. G. Ph. Borleffs), 1954, 130*.

Courtes Prières pour le Chrétien dans le Siècle, 1955, 377.

D

De Natura Materiæ, attributed to St. Thomas Aquinas and edited, with an Introduction, by Joseph M. Wyss, M.A., 1953, 125*-126*.

Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, 1951, 194*-195*.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, fasc. XII et XIII, 1952, 491-493; fasc. XVI et XVII, 1953, 515. — Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, 1957, 267-268. — Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, [publié] sous la direction de Charles Baumgartner, s.j. Fascicules XXII-XXIII, Direction spirituelle-Dorothée de Montau. — Fascicule XXIV, Dorothée de Montau-Duvergier de Hauranne. — Fascicule XXV, Eadmer-Église, 1959, 60*-61*.

E

Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946-1956, 1959, 167*.

Études et Recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, VII. Théologie, cahier IV, 1954, 63*.

F

Festschrift Alfred Bertholet zum 80, 1952, 200*-203*.

Forgotten Religions, 1951, 123.

I

Il Santo Sepolcro di Gerusalemme : splendori — miserie — speranze, 1952, 111-114.

Index des Mémoires de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, 1960, 424.

I Semana Universitária de Estudos Missionários, 1951, 254*.

J

Jésus-Christ, Centre de la Vie du Chrétien, 1952, 366.

L

La Bible de Jérusalem. L'Ancien et le Nouveau Testament. La Bible de Poche, 1956, 511.

L'Activité du Saint-Siège en 1951, 1953, 118-119.

La Messe. Les chrétiens autour de l'autel, par les prêtres de la communauté sacerdotale de Saint-Séverin, 1956, 513.

La Mission de l'Université, 1954, 384.

L'Année canonique. T. V, 1957, 1959, 242*.

La Philosophie du Communisme, 1952, 127.

La Sacra Bibbia Volgata Latina e Traduzione Italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate, 1954, 61*-63*.

Las Actas de Independencia de America, 1957, 530.

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, 1956, 511.

La Sainte Bible, 1957, 394-395.

L'attività della Santa Sede nel 1950, 1952, 369. — L'attività della Santa Sede nel 1952, 1954, 125. — L'attività della Santa Sede nel 1953, 1954, 494.

Le Nouveau Testament, 1954, 491.

Le Nouveau Testament... de l'École biblique de Jérusalem, 1959, 372.

Les Cahiers des Dix, n° 23, 1960, 117-118.

Les Enseignements pontificaux. Présentation et Tables par les Moines de Solesmes. La Paix intérieure des Nations. — Le Corps humain. — La Liturgie. — Le Mariage, 1955, 244-246.

L'Espèce. Cahiers d'Études biologiques, numéro 5, 1959, 382.

Les prêtres de la communauté sacerdotale de Saint-Séverin. — La Messe. Les chrétiens autour de l'autel, 1956, 513-514.

Les Quatre Évangiles à l'usage du peuple chrétien, 1960, 421.

L'Évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin, 1951, 258*-259*.

M

Meditation in Religion und Psychotherapie, 1959, 176*.

Moïse, l'Homme de l'Alliance, 1956, 262.

Morale chrétienne et requêtes contemporaines, 1956, 243*-245*.

N

Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon. — Lettre de Barnabé. — Symbole des Apôtres. — Didaché. — Pasteur d'Hermas, 1958, 54*.

Nuove Ricerche Storiche sul Giansenismo, 1955, 501-502.

O

Officium Divinum Parvum. Bréviaire simplifié pour les religieuses des Congrégations actives et pour les laïcs. Latin-Français, 1953, 367.

P

Philosophy and Unity. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 27, 1954, 252.

Political Ideas of St. Thomas Aquinas, 1954, 254*.

Pour mieux choisir ce que nos jeunes liront, 1958, 264.

Problemi scelti di teologia contemporanea, 1956, 237*-238*.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. 27, 1954, 232; Vol. 29, 1956, 62*-63*; Vol. 30, 1957, 206*; Vol. 31, 1958, 135*; Vol. 32, 1960, 120*; Vol. 33, 1960, 114.

Proceedings of the 1953 Sisters' Institute of Spirituality, 1955, 67*.

Psychotherapie und Theologie. Symposion herausgegeben von Dr. Graf Wittgestein, 1960, 116-117.

Q

Questioni attuali di Diritto canonico, 1956, 135*.

R

Règles pour le catalogue des Imprimés, 1951, 384.

S

Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII, 1955, 501-502.

Sainteté religieuse et Vie apostolique. Journées de Supérieures, 1960, 356-357.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie, 1959, 118*-119*.

Santo Bernardo. Publicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua Morte, 1956, 56*-57*.

Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romæ Anno sancto MCML celebrati, 1952, 190*-191*.

Semana Espanola de Teologia (XVI). Problèmas de actualidad sobre la sucesion apostolica. Otros estudios, 1960, 172*-176*.

Septuaginta. Vetus Testamentum græcum. XVI/1 Ezechiel, edidit Joseph Ziegler, 1953, 57*-58*. — Septuaginta. Vetus Testamentum Græcum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. XVI, 2, Susanna — Daniel — Bel et Draco, 1955, 66*.

Sinnerfütes Anders-sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen, 1960, 242.

Structures et Liberté, 1959, 49*-50*.

Studien aus dem Jung-Institut. VII. Das Gewissen, 1959, 119*.

Studi sulla Chiesa Antica e sull'Umanesimo, 1955, 501-502.

Studii Biblici Franciscani Liber Annuus. I. 1950-1951. II. 1951-1952, 1954, 128*.

Stuttgarter Biblisches Nachschlagawerk, 1951, 130*-131*.

Synthèse et Théologie, 1957, 270*-272*.

T

Technique et Contemplation, 1951, 134*-135*.

The Encyclopaedia Americana, 1952, 248.

The Immaculate Conception, 1955, 120.

The Last Days of Peace (from 9 August to 3 September 1939). Documents on German foreign policy 1918-1945, 1958, 141-142.

The Russian Revolution and Religion, 1960, 239.

The World Book Encyclopedia, 1957, 395-396.

Tolérance et Communauté humaine, 1953, 257.

Towards a Christian Civilization, 1951, 380.

Traductions. Mélanges offerts en mémoire de Georges Panneton, 1952, 499-500.

Trouble et Lumière, 1951, 134*-135*.

U

Une Église du Silence : Catholiques de Yougoslavie, 1954, 494-495.

V

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, 1956, 393-394. — Vetus Latina. Die Reste des Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt u. herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Vol. 26. Epistulæ Catholicæ. Apocalypsis. Fasc. I. Epître de saint Jacques, 1956, 235*-236*. — Vetus Latina. Fasc. 2: Genesis, 27, 23-43, 22, 1956, 188*. — Voir *Sabatier*.

W

Weltall-Weltbild-Weltanschauung, 1960, 240-241.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Vol. 30 — N° 1 Janvier - Mars 1960

Revue de l'Université d'Ottawa

SOMMAIRE

PAGES

GUY FRÉGAULT, professeur à la Faculté des Arts.
La Compagnie de la Colonie 5

Sister M. ANNICE, St. Mary's College.
Our Lady of Hope 30

Honorable juge JACQUES DUMOULIN, professeur à la Faculté de Droit.
Introduction à l'étude de la responsabilité administrative 40

WERNER W. BOEHM, University of Minnesota.
The Need for Courage 47

GASTON CARRIÈRE, o.m.i., Séminaire universitaire.
Projets de circonscriptions ecclésiastiques : vicariat apostolique pour le Nord 57

RAYMOND J. MARAS, University of Dayton.
French Literary Antecedents of the Expedition to Mexico 82

RENÉ H. MANKIEWICZ, conseiller juridique, O.A.C.I.
Satellites, agents de paix 95

Chronique, p. 101. — *Bibliographie*, p. 108.

SECTION SPÉCIALE

M.-D. MAILHIOT, o.p., Collège dominicain d'Ottawa.
Quelques remarques sur la littérature catholique récente concernant les chants du Serviteur de Yahvé 5*

GUY JALBERT, o.m.i., Collège de Jonquière.
La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès 21*

R. BELLEMARE, o.m.i., professeur à la Faculté de Théologie.
Credere. Note sur la définition thomiste 37*

ALBERT STROBEL, o.m.i.
Chronique biblique. Ancien Testament 48*

JOSEPH ROLLAND.
La section canadienne de la Commission léonine 57*

Bibliographie, p. 59*.

OTTAWA

Revue de l'Université d'Ottawa

publiée tous les trois mois par les Oblats de Marie-Immaculée de l'Université d'Ottawa.

Bureau de Direction :

Directeur : Gaston Carrière, o.m.i.

Secrétaire : Léopold Lanctôt, o.m.i.

La *Revue de l'Université d'Ottawa* offre à ses lecteurs des articles touchant l'Écriture sainte, la théologie, le droit canonique et civil, l'histoire, la philosophie, les sciences et les arts.

Une *Section spéciale* présente des études plus techniques sur la théologie, le droit canonique et la philosophie.

Un article n'engage pas la responsabilité de la *Revue*, mais celle du signataire seulement.

Les ouvrages envoyés à la *Revue*, figureront dans la *Bibliographie*. Ils seront déposés à la bibliothèque de l'Université.

Prix de l'abonnement :

Édition partielle $4,25

Édition complète (incluant la *Section spéciale*) $5,00

Prix du numéro de l'année courante $1,50

Années passées :

Chaque numéro $1,50

Les quatre numéros d'une année $5,00

N.B. — *Plusieurs numéros sont entièrement épuisés.*

Tables générales :

Deux tables générales ont été publiées en 1940 et en 1950, où figure l'analyse des matières contenues dans les vingt premiers volumes de la *Revue* (une collection de 15.600 pages in-octavo).

Table générale des années 1931 à 1940, volume in-8 de 152 pages $1,00

Table générale des années 1941 à 1950, volume in-8 de 136 pages $1,25